Imam An-Nawawi

Al Majmu' Syarah Al Muhadzdzab

Tahqiq dan Ta'liq:
Muhammad Najib Al Muthi'i

Pembahasan:
Al Idah (Iddah)

DAFTAR ISI

Lanjutan Kitab Sumpah

Cabang: Apabila seseorang bersumpah dengan selain huruf *qasam*, yaitu dengan mengatakan, "Allah, aku akan berdiri" baik dengan *Jar* atau *Nashab*, maka menurut Asy-Syafi'i, ini bukanlah sumpah kecuali bila diniatkan; karena penyebutan nama Allah tanpa huruf *qasam* tidak disebut sebagai sumpah, sehingga tidak boleh dihukumi demikian kecuali dengan adanya niat.

Ulama madzhab Hanbali mengatakan: Hukumnya adalah sumpah, karena perkataan itu bisa digunakan dalam Bahasa Arab dan secara syariat umum digunakan, baik diniatkan atau tidak." Akan tetapi, pendapat ini dijawab, "Kalian membolehkan orang awam bersumpah dengan mengucapkan '*Wallahu*' dengan kedudukan katanya yang di-*Rafa'-kan*, padahal secara kaidah Bahasa Arab tidak dibolehkan dan itu bukanlah sumpah. Ini kontradiktif, lantas bagaimana dengan ucapan yang tidak ada huruf *qasam*-nya dan tidak diniatkan sumpah?.

Sementara madzhab kami adalah, bahwa apabila yang dimaksud ucapan tersebut adalah sumpah, maka sumpahnya sah, karena secara tradisi hal tersebut berlaku. Imru'ul Qais berkata,

يَمِيْنُ اللهِ أَبْرَحُ قَاعِدًا

"Sumpah Allah adalah tempat duduk yang paling luas."

Kemudian seorang perempuan berkata, "Sumpah Allah, kamu tidak punya tipu daya lagi." Ini menunjukkan, bahwa ucapan tersebut adalah sumpah. Oleh karena itu, tidak boleh dikatakan bahwa hal tersebut tidak diniatkan. Kemudian berkenaan dengan

sumpah dengan empat huruf, dia adalah dua huruf Nafi; yaitu "Ma" dan "La," dimana dua huruf *itsbat* itu adalah "In" dan "Lam Fathah." Dalam hal ini, "In" kedudukannya sama dengan "Ma" yang memiliki arti menafikan sesuatu, seperti halnya firman Allah ﷻ,

وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا ٱلْحُسْنَىٰ

"*Mereka sesungguhnya bersumpah: 'Kami tidak menghendaki selain kebaikan'.*" (Qs. At-Taubah [9]: 107).

Cabang: Apabila seseorang mengatakan, "*Hallahi* (Demi Allah)" dan yang diniatkan adalah sumpah, maka dia adalah sumpah. Hal ini berdasarkan hadits Abu Bakar رضي الله عنه ketika dia berkata berkenaan dengan barang bawaan orang yang dibunuh oleh Abu Qatadah, 'Demi Allah, sesungguhnya Rasulullah ﷺ tentu tidak akan mengabaikan hak seorang pejuang yang berperang membela agama Allah dan Rasul-Nya. *Insya Allah* beliau pasti akan memberikan harta itu kepadamu hai Abu Qatadah." Rasulullah bersabda, "*Benar apa yang diucapkan Abu Bakar.*" Sedangkan bila tidak diniatkan sumpah, maka pendapat yang kuat adalah bahwa dia bukan sumpah, karena sumpah seperti itu tidak dibarengi dengan kebiasaan dan niat, dimana dalam jawabannya juga tidak ada huruf yang menunjukkan *qasam*." Pendapat ini juga dinyatakan oleh Ahmad رحمه الله.

Cabang: Apabila seseorang mengatakan, "*Wa Aimullahi* (demi Allah) dengan diniatkan sumpah, maka dia adalah sumpah yang mewajibkan *kafarah* (bila dilanggar). Begitu pula kalimat

"*Aiman.*" Para ulama madzhab Ahmad mengatakan, "Dia mewajibkan *kafarah* secara mutlak." Nabi ﷺ sering bersumpah dengan menggunakan kalimat ini.

Para ulama berselisih pendapat tentang akar kalimat ini. Ada yang mengatakan, bahwa dia (Aimu) adalah kata plural dari kalimat *Yamin,* kemudian dalam sebagian tempat ada huruf-hurufnya yang dibuang untuk meringankan karena sering digunakan. Ada pula yang berpendapat, bahwa dia berasal dari kalimat "*Yamin,*" seakan-akan dikatakan "*Wayaminullahi,* aku benar-benar akan melakukan anu', Sedangkan alifnya adalah *alif washal.* Menurut Al Qal'ami, kalimat tersebut di*khofadh* dengan huruf *qasam* dan *wawu*-nya adalah huruf *qasam* menurutnya.

Ibnu Baththal berkata dalam *Syarah Gharib Al Muhadzdzab,* "Aku menyebutkan hal ini kepada beberapa imam ilmu Nahwu. Ternyata mereka melarang membacanya dengan *Khofadh* (Wa-Aimi). Mereka mengatakan, "Aiman" adalah huruf *qasam* sehingga dia tidak boleh dimasuki alat lain. Demikianlah yang dituturkan kepadaku dari orang yang pernah mendengar At-Taj Nahwi, pakar Bahasa Arab di Damaskus."

Cabang: Apabila seseorang mengatakan, "Demi Allah, aku tidak melakukan ini dan itu," maka dia merupakan sumpah bila diniatkan sumpah atau disebut secara mutlak, karena ada dalil yang ditetapkan oleh syariat yaitu sabda Nabi ﷺ,

وَاللهِ لَأَغْزُوَنَّ قُرَيْشًا

"*Demi Allah, aku pasti akan memerangi Quraisy.*"

Kalimat ini memang umum digunakan, karena orang-orang biasa bersumpah dengannya. Apabila yang diniatkan adalah selain sumpah, maka itu tidak diterima. Telah disebutkan sebelumnya tentang penentangan Al Mas'udi dalam masalah ini. Inilah adalah pendapat yang masyhur.

Apabila seseorang mengatakan, "*Billahi*, aku tidak akan melakukan anu," apabila yang diniatkan adalah sumpah atau mutlak, hukumnya adalah sumpah, karena telah tetap dasarnya menurut syariat. Allah ﷻ berfirman,

يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ مَا قَالُوا۟

"*Dan mereka (orang-orang munafik) bersumpah dengan (nama) Allah.*" (Qs. At-Taubah [9]: 74).

Disamping itu, ucapan tersebut juga berlaku secara bahasa, karena para pakar bahasa mengatakan, bahwa Wawu merupakan huruf *qasam* asli dan yang lain hanyalah penggantinya. Apabila ucapan tersebut diniatkan bukan sumpah, misalnya dia berniat, "Aku yaitu dengan Allah" atau "Aku percaya sepenuhnya kepada Allah," maka itu bukanlah sumpah, karena hukumnya sesuai yang diniatkan.

Apabila seseorang mengatakan, "*Tallahi*, aku tidak akan melakukan anu," maka menurut Asy-Syafi'i dalam pembahasan *iila'*, bahwa apabila seseorang mengatakan "*Tallahi*, aku tidak akan menyentuhmu," maka hukumnya adalah *iila'*. Al Muzani berkata: Asy-Syafi'i berkata dalam *Al Qasamah* bahwa itu bukan termasuk sumpah.

Ulama madzhab kami berselisih pendapat tentang masalah ini. Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa

itu merupakan sumpah dalam *qasamah* dan lainnya apabila diniatkan sumpah atau secara mutlak, karena pengertiannya itu sesuai dengan syariat, yaitu firman Allah ﷻ,

تَٱللَّهِ تَفْتَؤُا۟ تَذْكُرُ يُوسُفَ

"*Demi Allah, senantiasa kamu mengingati Yusuf,*" "*Demi Allah, sesungguhnya Allah telah melebihkan kamu atas kami,*" (Qs. Yuusuf [12]: 85).

Allah ﷻ juga berfirman,

تَٱللَّهِ لَقَدْ ءَاثَرَكَ ٱللَّهُ عَلَيْنَا

"*Demi Allah, sungguh Allah telah melebihkan engkau di atas kami.*" (Qs. Yuusuf [12]: 91).

Allah ﷻ juga berfirman,

وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَٰمَكُم

"*Demi Allah, sesungguhnya Aku akan melakukan tipu daya terhadap berhala-berhalamu.*" (Qs. Al Anbiyaa` [21]: 57).

Sedangkan hadits yang diriwayatkan oleh Al Muzani tentang *qasamah*, riwayat tersebut keliru. Yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i dalam *qasamah* adalah, "Apabila seseorang mengatakan '*Billahi* (dengan Nama Allah)', maka itu bukanlah sumpah." Alasannya adalah, karena dia berdoa dan yang diniatkan adalah doa memohon pertolongan dengan cara mem-*fathah*-kan *lam* pada nama Allah. Ada pula yang menafsirkannya sesuai zahir, yaitu dengan mengatakan, "Apabila ucapan tersebut dalam *iila'*

maka hukumnya menjadi sumpah, sedangkan bila dia diucapkan dalam *qasamah*, maka hukumnya bukan sumpah; karena *qasamah* itu ada haknya tersendiri sehingga tidak diakui kecuali dengan sumpah yang jelas yang tidak bisa ditafsirkan. Dan dalam *Ila'* itu berkaitan dengan hak lainnya sehingga lafazhnya ditafsirkan sesuai zhahirnya."

Cabang: Apabila seseorang mengatakan, "*Wallahi* (Demi Allah), aku tidak akan melakukan anu," atau mengatakan "*Wallahu*" atau "*Wallaha*," maka menurut mayoritas ulama madzhab kami, bahwa sumpahnya sah; dan baik itu sengaja atau tidak sengaja, karena ucapan tersebut adalah kesalahan ucapan yang tidak menghalangi artinya.

Al Qaffal berkata: Apabila seseorang mengatakan "*Wallahu*, aku tidak akan melakukan," dengan men-*dhommah*-kan nama Allah, maka ini juga tidak termasuk sumpah, kecuali bila diniatkan sebagai sumpah, karena ini merupakan permulaan perkataan. Sedangkan bila diniatkan sumpah, maka hukumnya menjadi sumpah, karena bisa jadi orang yang mengucapkannya itu salah dalam *i'rab*-nya dengan me-*rafa'*-kan (mendhammah) bagian yang seharusnya dibaca *khafdh* (dikasrahkan)." Sedangkan pendapat Asy-Syafi'i yang disebutkan dalam *qasamah* adalah pendapat pertama.

Apabila seseorang mengatakan "*Wallahu*, aku tidak akan melakukan anu" dengan me-*rofa'*-kan nama Allah atau me-nashab-kannya atau meng-kasrah-kannya; maka apabila yang dimaksud adalah sumpah, maka hukumnya adalah sumpah. Hal ini berdasarkan riwayat dalam hadits Rukanah, bahwa Nabi ﷺ

bersabda, "*Aallahu*, yang aku niatkan adalah yang pertama." Disebutkan pula dalam hadits Ibnu Mas'ud ketika dia mengabarkan kepada Nabi ﷺ bahwa dia telah membunuh Abu Jahal, dimana Nabi bertanya, "*Aallah*, apakah kamu telah membunuhnya?" Dia menjawab, "*Aallah*, sungguh aku telah membunuhnya," yaitu dengan me-*nashab*-kan lafazh Allah. Sedangkan bila tidak diniatkan sumpah, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Hukumnya adalah sumpah, karena huruf-huruf *qasam* terkadang dibuang sebagaimana dibuangnya huruf *nida'*, dan ini tidak merubah arti dan *i'rab*-nya.

Pendapat Kedua: Bukan merupakan sumpah. Inilah pendapat yang terkenal, karena adat itu tidak bisa digunakan untuk sumpah kecuali oleh kalangan khusus. Jadi dia tidak dianggap sumpah kecuali bila diniatkan demikian.

Asy-Syirazi ؒ berkata: Pasal: Apabila seseorang mengatakan "*Laamrullah*" dengan diniatkan sumpah, maka hukumnya adalah sumpah; karena ada yang mengatakan bahwa artinya adalah kekekalan Allah. Ada pula yang mengatakan bahwa artinya adalah hak Allah, dan ada pula yang mengatakan bahwa artinya Ilmu Allah. Semuanya termasuk sifat-sifat yang sah digunakan untuk sumpah. Sedangkan bila tidak diniatkan, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Ini merupakan sumpah, karena menurut syariat ini termasuk sumpah, yaitu

berdasarkan firman Allah ﷻ, لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿٧٢﴾ "*Demi umurmu (Muhammad), sesungguhnya mereka terombang-ambing di dalam kemabukan (kesesatan).*" (Qs. Al Hijr [15]: 72).

Pendapat Kedua: Ini bukan merupakan sumpah. Inilah pendapat yang kuat, karena kalimat tersebut tidak umum digunakan sebagai sumpah.

Pasal: Apabila seseorang mengatakan, "Aku telah bersumpah dengan nama Allah" atau "Aku akan bersumpah dengan nama Allah," bahwa aku benar-benar akan melakukan anu," tetapi dia tidak meniatkan apa-apa, maka itu hukumnya adalah sumpah, karena kalimat tersebut berlaku sesuai syariat dan kebiasaan. Sedangkan dalil dalam syariat adalah firman Allah ﷻ,

"*Lalu keduanya bersumpah dengan nama Allah,* فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ لَشَهَٰدَتُنَآ أَحَقُّ مِن شَهَٰدَتِهِمَا "*Sesungguhnya persaksian kami lebih layak diterima daripada persaksian kedua saksi itu,*"(Qs. Al Maa`idah [5]:107), dan juga firman Allah, وَأَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ "*Mereka bersumpah dengan nama Allah dengan segala kesungguhan.*" (Qs. Al An'aam [6]: 109). Sedangkan secara tradisi, maka orang-orang biasa bersumpah dengan menggunakan kalimat ini.

Apabila seseorang mengatakan, "Yang dimaksud ucapanku 'Aku telah bersumpah dengan nama Allah' adalah mengabarkan sumpah yang telah lalu,

sedangkan yang dimaksud ucapan 'Aku akan bersumpah dengan nama Allah' adalah mengabarkan tentang sumpah yang akan dimulai, maka pernyataannya ini bisa diterima antara dia dengan Allah ﷻ; karena apa yang diklaimnya tersebut sesuai lafazh yang diucapkan. Sedangkan secara hukum, maka menurut beragam pendapat yang berlaku berkenaan dengan sumpah, bahwa ucapan tersebut diterima.

Sedangkan berkenaan dengan *iila'*, maka dikatakan: Apabila seseorang mengatakan kepada istrinya, 'Aku telah bersumpah dengan nama Allah bahwa aku tidak akan menyetubuhimu', lalu dia mengatakan, "Yang aku maksud adalah pada waktu sebelumnya," maka perkataannya tidak diterima. Di antara ulama madzhab kami juga ada yang mengatakan, bahwa perkataannya itu tidak diterima menurut satu pendapat. Akan tetapi apa yang diklaim tersebut bertentangan dengan lafazhnya seperti yang berlaku dalam syariat dan tradisi.

Sedangkan perkataan berkenaan dengan sumpah bahwa dia tidak diterima, maka yang dimaksud adalah antara dia dengan Allah ﷻ. Ada pula sebagian dari mereka yang mengatakan "Ucapan tersebut tidak diterima dalam *iila'*, akan tetapi untuk yang lain bisa diterima; karena *iila'* itu berkaitan dengan hak istri, sehingga tidak diterima bila bertentangan dengan zahirnya." Akan tetapi yang benar adalah bahwa dia berlaku dalam semua sumpah sehingga ucapannya diterima. Ada pula yang mengutip jawabannya dalam

masing-masing dari dua masalah dan menjadikannya sebagai dua pendapat.

Pertama: Ucapan tersebut diterima, karena apa yang diklaimnya sesuai dengan lafazhnya.

Kedua: Tidak diterima, karena apa yang diklaimnya itu bertentangan dengan maksud lafazh tersebut menurut pengertian syariat dan tradisi. Apabila seseorang mengatakan, "Aku bersaksi (bersumpah) dengan nama Allah bahwa aku akan melakukan anu," apabila yang diniatkan adalah sumpah maka hukumnya adalah sumpah; karena terkadang yang dimaksud kesaksian adalah sumpah. Sedangkan bila yang diniatkan dari kalimat 'kesaksian' adalah beberapa sumpah, maka hukumnya tidak berlaku, karena terkadang yang dimaksud demikian. Apabila tidak ada niat demikian maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Hukumnya adalah sumpah, karena dalam Al Qur`an disebutkan demikian dan yang dimaksud adalah sumpah, yaitu firman Allah ﷻ, "*Maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah, Sesungguhnya dia adalah termasuk orang-orang yang benar.*"

Pendapat *Kedua:* Dia bukan sumpah, karena sumpah itu tidak berdasarkan sisi kebiasaan. Sedangkan menurut syariat maka sumpah itu ada. Yang dimaksud adalah sumpah dan itu memang ada, begitu juga

kesaksian. Oleh karena itu, ucapan tersebut tidak dianggap sumpah tanpa niat.

Apabila seseorang mengatakan, "Aku bertekad dengan nama Allah bahwa aku benar-benar akan melakukan anu," apabila yang dimaksud adalah sumpah maka hukumnya adalah sumpah, karena bisa ditafsirkan bahwa yang diucapkannya adalah "Aku bertekad" lalu dia memulai sumpah dengan ucapannya "Dengan nama Allah, aku akan melakukan anu." Apabila yang dimaksud dengan ucapan, "Aku bertekad dengan Nama Allah" adalah pertolongan dan kekuasaanNya, maka hukumnya bukan sumpah. Sedangkan bila dia tidak meniatkan apa-apa, maka itu bukan sumpah, karena ucapan tersebut bisa berarti sumpah dan bisa berarti tekad melakukan perbuatan dengan mengharap pertolongan Allah, sehingga tidak dianggap sumpah bila tidak diniatkan dan tidak sesuai tradisi.

Apabila seseorang mengatakan "Aku bersumpah" atau "Aku bersaksi" atau "Aku bertekad" tanpa menyebut nama Allah ﷻ, maka itu bukan sumpah, baik diniatkan sumpah atau tidak; karena sumpah itu tidak sah kecuali dengan menggunakan nama yang diagungkan atau sifat yang diagungkan agar yang disumpahkan nyata, dan hal ini tidak ditemukan dalam ucapan tersebut.

Pasal: Apabila seseorang mengatakan, "Aku meminta kepadamu dengan nama Allah" atau "Aku bersumpah atasmu dengan nama Allah, bahwa kamu harus melakukan anu," apabila yang dimaksud adalah

syafaat Allah dalam perbuatan, maka ini bukan sumpah. Sedangkan bila yang dimaksud "Sumpah atasnya" adalah dia benar-benar akan melakukan anu, maka dia telah bersumpah, karena ucapan tersebut bisa mengandung sumpah, yaitu memulai dengan ucapan "Dengan nama Allah, kamu benar-benar akan melakukan anu." Sedangkan bila yang dimaksud adalah membuat suatu sumpah pada orang yang diminta, maka hukumnya tidak sah untuk salah satu dari keduanya, karena orang yang meminta telah memalingkan sumpah dari dirinya, sementara orang yang diminta tidak bersumpah.

Pasal: Apabila seseorang mengatakan, "Demi Allah, aku akan melakukan anu, apabila Zaid menghendaki aku melakukannya," lalu Zaid mengatakan, "Aku menghendakinya," maka sumpahnya sah; karena dia menggantungkan sumpah dengan kehendak Zaid dan hal tersebut ada. Kemudian masalah pelaksanaan sumpah dan pelanggarannya itu ter-gantung dengan pelaksanaan perkara sesuatu tersebut atau tidak dilakukan. Apabila Zaid mengatakan, "Aku tidak ingin dia melakukannya," maka sumpahnya tidak sah, karena tidak ada syarat yang dapat dilakukan. Apabila kehendaknya hilang karena gila atau pergi atau wafat, maka sumpahnya tidak sah, karena syarat sahnya tidak terlaksana dan sumpah tersebut tidak sah dengannya. *Wallahu A'lam.*

Penjelasan:

Apabila seseorang mengatakan "*Laamrullah*," apabila yang dimaksud adalah sumpah maka itu adalah sumpah; akan tetapi bila tidak dimaksud sumpah, maka itu bukanlah sumpah. Dalam kalimat "*Laamrullah*," Lam-nya adalah huruf *qasam* yang berada pada kata infinitif yang difathah, dimana fi'ilnya adalah *Amara Ya'muru*, seperti *Qatala Yaqtulu*, sehingga dikatakan "*Laamruka*," artinya adalah "Demi hidup-Mu dan kekekalan-Mu'. Dari sinilah kalimat tersebut diderivasi Al Umari.

Ahmad berkata: Dia adalah sumpah yang mewajibkan *kafarah* secara mutlak, karena sumpahnya itu menggunakan salah satu dari sifat-sifat Dzat, sehingga hukumnya menjadi sumpah yang mewajibkan adanya *kafarah*, seperti sumpah dengan kekekalan Allah, karena artinya adalah sumpah dengan kekekalan Allah dan hidup-Nya." Abu Hanifah juga berpendapat seperti Imam Ahmad.

Masalah: Apabila yang diniatkan itu bukan sumpah, misalnya meniatkan hak-hak Allah, maka hukumnya bukan sumpah, karena hak-hak Allah itu makhluk. Sedangkan bila yang diniatkan adalah mutlak, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Hukumnya adalah sumpah. Pendapat ini dipilih oleh Abu Ali Ath-Thabari dan juga merupakan pendapat Abu Hanifah dan Ahmad, karena kalimat tersebut diakui penggunaannya dalam syariat. Allah ﷻ berfirman,

"*Demi umurmu (Muhammad), sesungguhnya mereka terombang-ambing di dalam kemabukan (kesesatan).*" (Qs. Al Hijr [15]: 72).

Kalimat tersebut juga umum digunakan dalam Bahasa Arab, sebagaimana perkataan penyair:

وَكُلُّ أَخٍ مُفَارِقُهُ أَخُوهُ # لَعَمْرُ أَبِيكَ إِلاَّ الْفَرْقَدَانِ

Setiap saudara akan ditinggalkan saudaranya # Demi umur ayahmu, kecuali dua anak lembu liar

Pendapat Kedua: Hukumnya termasuk sumpah, karena tidak ada huruf *qasam* di dalamnya. Pernyataan tersebut menjadi sumpah dengan memperkirakan adanya *khabar* (kata keterangan) yang dibuang, seakan-akan dikatakan "Ya, demi Allah, aku tidak bersumpah dengannya," jadi menggunakan majaz, dan majaz itu tidak berlaku padanya secara mutlak. Sedangkan berkenaan dengan ayat di atas, maka tidak ada keterangan bahwa itu merupakan sumpah bagi kita. Allah bersumpah dengannya dan Dia juga sering bersumpah dengan banyak sesuatu, akan tetapi itu bukanlah sumpah bagi kita.

Menurut kami, bahwa itu merupakan sumpah bila diniatkan, karena dia hanya menjadi sumpah dengan memperkirakan adanya *khabar* (kata keterangan) yang dibuang, seakan-akan dikatakan "*Laamrullah*, dia adalah orang yang bersumpah," jadi hukumnya adalah majaz, sedang majaz itu tidak diarahkan kepadanya secara mutlak. Ini merupakan salah satu pendapat ulama madzhab kami. Akan tetapi pendapat yang kuat adalah yang bertentangan dengan ini. Telah di-*nash* dalam Al

Qur`an, bahwa itu termasuk sumpah, seperti halnya firman Allah ﷻ,

لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِى سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿٧٢﴾

"*Demi umurmu (Muhammad), sesungguhnya mereka terombang-ambing di dalam kemabukan (kesesatan).*" (qs. Al Hijr [15]: 72).

An-Nabighah berkata:

فَلاَ لَعَمْرُو الَّذِي زُرْتُهُ حُجَجًا # وَمَا أُرِيْقُ عَلَى الْأَنْصَابِ مِنْ جَسَدٍ.

Demi tempat yang aku kunjungi selama bertahun-tahun #
Sungguh lelah itu tak terasa pada jasad ini

Penyair lainnya berkata:

إِذَا رَضِيْتَ كَرَامُ بَنِي قُشَيْرٍ # لَعَمْرُو اللهِ أَعْجَبَنِي رِضَاهَا

Apabila dia (perempuan) meridhai bangsawan bani Qusyair #
Demi Allah, aku kagum akan keridhaannya.

Penyair lainnya berkata:

وَلَكِنْ لَعَمْرُ اللهِ مَا ظَلَّ مُسْلِمًا # كَغُرِّ الثَّنَايَا وَاضِحَاتِ الْمَلاَغِمِ

Akan tetapi demi Allah, dia tetap muslim # Seperti gigi depan
yang terang di sekitar mulut

Apabila seseorang mengatakan "*Amrukallah*" dengan membuang *lam qasam*, maka kalimat Allah harus dibaca *nashab* (fathah akhirnya), karena artinya adalah "*Nasyadtukallaha,*" sebagaimana perkataan penyair:

أَيُّهَا الْمُنْكِحُ الثُّرَيَّا سُهَيْلاً # عَمْرُكَ اللهَ كَيْفَ يَلْتَقِيَانِ

Wahai Suhail yang menikahi gadis cantik bak bintang kartika # Demi Allah, bagaimana keduanya bisa bertemu?

Apabila seseorang mengatakan "*Laamri*" atau "*Laamruk*" atau "*Amruk,*" maka ucapan ini bukanlah sumpah. Hal ini berbeda dengan pendapat Al Hasan Al Bashri yang menganggap bahwa ucapan "*Laamri*" sebagai *kafarah.*

Sedangkan menurut kami, dia bersumpah dengan makhluk sehingga tidak wajib membayar *kafarah*, sebagaimana bila seseorang mengatakan, "Demi hidupku"; karena ucapan ini berkaitan dengan hidup yang disandarkan umur kepadanya, karena perkiraan lafazhnya adalah "Demi hidupmu, ini adalah sumpahku" atau "Yang aku bersumpah dengannya."

Cabang: Apabila seseorang mengatakan "*Waimullah*" atau "*Wa-Amanullah*, aku tidak akan melakukan anu, (tapi) aku akan melakukan anu," apabila yang diniatkan adalah sumpah maka hukumnya adalah sumpah, karena Nabi ﷺ pernah bersabda kepada Usamah bin Zaid, "*Waaimullah*, sungguh dia sangat layak menjadi panglima." Sedangkan bila tidak ada niat, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Hukumnya termasuk sumpah, karena secara bahasa penggunaannya diperboilehkan.

Pendapat Kedua: Itu bukanlah sumpah, karena pernyataan tersebut tidak diketahui kecuali oleh kalangan khusus.

Para ulama berselisih pendapat tentang asal katanya. Ada yang mengatakan, bahwa kalimat "*Aimu*" berasal dari kata "*Yamin*," seakan-akan dikatakan ": *Wayaminullah*." Ada pula yang mengatakan, bahwa dia berasal dari kata "*Yumnun*."

Apabila seseorang mengatakan "*Hallah*, aku tidak akan melakukan anu" dengan diniatkan sumpah, maka hukumnya adalah sumpah, berdasarkan riwayat yang menyebutkan bahwa Abu Bakar Ash-Shiddiq ﷺ berkata tentang barang bawaan orang yang dibunuh Abu Qatadah, "Demi Allah, sesungguhnya Rasulullah ﷺ tentu tidak akan mengabaikan hak seorang pejuang yang berperang membela agama Allah dan Rasul-Nya. *Insya Allah* beliau pasti akan memberikan harta itu kepadanya" Maka Rasulullah ﷺ bersabda, "Benar." Sedangkan bila dia tidak meniatkan sumpah, maka dia bukan sumpah, karena kalimat tersebut tidak umum digunakan dalam sumpah sehingga tidak dianggap sumpah bila tidak diniatkan, dan dia hanya digunakan sebagian orang saja.

Cabang: Apabila seseorang mengatakan, "Aku telah bersumpah dengan nama Allah, (bahwa) aku tidak akan melakukan anu," atau "Aku akan bersumpah dengan nama Allah, (bahwa) aku akan melakukan anu," apabila yang diniatkan adalah sumpah atau mutlak, maka hukumnya adalah sumpah, Sebab, kalimat tersebut

berlaku sesuai syariat dan kebiasaan. Sedangkan dalil dalam syariat adalah firman Allah ﷻ,

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ

"*Mereka bersumpah dengan nama Allah dengan segala kesungguhan.*" (Qs. Al An'aam [6]: 109)

فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ

"*Lalu keduanya bersumpah dengan nama Allah.*". (Qs. Al Maa`idah [5]: 107)

Apabila dia mengatakan, "Yang aku maksud bukan sumpah, akan tetapi yang aku maksud dengan ucapanku; "Aku telah bersumpah dengan nama Allah" adalah mengabarkan sumpah yang telah lalu, sedangkan yang dimaksud ucapan, "Aku akan bersumpah dengan nama Allah" adalah mengabarkan tentang sumpah yang akan dimulai, apabila itu benar, maka dia tidak wajib membayar *kafarah* karena sumpah antara dia dengan Allah.

Sedangkan berkenaan dengan hukum, apabila dia tahu bahwa dirinya telah melakukan sumpah, maka ucapannya diterima menurut satu pendapat, yaitu perkataan; "Aku telah bersumpah dengan nama Allah," karena dia ditafsirkan sesuai klaimnya dan dia lebih tahu apa yang diinginkannya, dan ini tidak sama dengan ucapan, "Aku akan bersumpah." Akan tetapi dalam hal ini, Asy-Syafi'i mengatakan, "Ucapannya diterima," sementara dalam *Al Imla'* dikatakan, bahwa ucapannya itu tidak diterima. Begitu pula berkenaan dengan *Ila'* apabila dia mengatakan, "Aku bersumpah

dengan nama Allah, bahwa aku tidak akan menyetubuhimu," lalu dia mengatakan, "Yang aku maksud adalah pada masa lalu," maka ucapannya tidak diterima. Dalam hal ini ulama madzhab kami berselisih pendapat, dimana perbedaan pendapat ini terbagi menjadi tiga riwayat pendapat ulama madzhab kami.

Di antara mereka ada yang sepakat mengatakan, "Tidak diterima," hal ini sesuai yang disebutkan dalam *Al Imla'*, karena apa yang diklaimnya itu bertentangan dengan *zhahir*. Ketika Asy-Syafi'i mengatakan, "Diterima," maka yang dimaksud adalah, dalam hal antara dia dengan Allah. Di antara mereka ada pula yang mengutip jawaban beliau dalam setiap masalah terhadap masalah lainnya yang kemudian disimpulkan menjadi dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak diterima, sebagaimana yang telah kami uraikan.

Pendapat Kedua: Diterima, karena perkataan, "Aku telah bersumpah" berlaku untuk masa lalu. Begitu pula perkataan "Aku akan bersumpah," yang berlaku untuk masa mendatang. Apabila yang dimaksud adalah demikian, maka perkataannya diterima. Ada pula yang menafsirkan dua perkataan ini sesuai zhahirnya. Apabila Asy-Syafi'i mengatakan dalam *Al Imla'* bahwa ucapannya tidak diterima, maka yang dimaksud adalah perkataannya berkaitan dengan *Ila'*, karena pernyataan itu berkaitan dengan hak hubungan suami-istri, maka tidak diterima ucapannya yang bertentangan dengan zhahirnya. Ketika dia mengatakan, "Diterima" pada selain *iila'*, maka yang benar adalah bahwa perkataan tersebut ditafsirkan antara dia dengan Allah sehingga perkataan tersebut bisa diterima. Demikianlah yang dikutip oleh ulama madzhab kami dari kalangan ulama Baghdad.

Al Mas'udi berkata: Apabila seseorang mengatakan, "Aku bersumpah dengan nama Allah," apabila yang diniatkannya adalah sumpah, maka itu merupakan sumpah, sedangkan bila yang diniatkannya bukan sumpah, maka ucapan itu bukanlah sumpah. Sedangkan bila disebut secara mutlak, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Cabang: Pendapat para ulama. Abdullah bin Rawahah berkata, "Aku telah bersumpah dengan nama Allah bahwa kamu benar-benar akan menempatinya." Apabila yang dimaksud dengan ucapan, "Aku telah bersumpah dengan nama Allah" ini *merupakan khabar (pemberitaan) tentang bagian masa lalu*, atau yang dimaksud dengan ucapan, "Aku akan bersumpah dengan nama Allah" adalah bagian yang akan dilakukannya, maka perkataannya itu diterima antara dia dengan Allah dan tidak ada *kafarah* atasnya; karena apa yang diklaimnya itu bisa ditafsirkan demikian. Lalu apakah ucapan yang berkaitan dengan hukumnya ini diterima?. Menurut Asy-Syafi'i berkaitan dengan sumpah, adalah bahwa ucapan tersebut diterima. Pendapat ini juga dinyatakan oleh Ahmad dan para ulama madzhabnya selain Al Qadhi.

Asy-Syafi'i mengatakan berkaitan dengan *iila'* dalam bentuk penyamaan. Apabila seorang laki-laki mengatakan kepada istrinya, "Aku bersumpah dengan nama Allah, bahwa aku tidak akan menyetubuhimu," lalu dia mengatakan, "Yang aku maksud adalah pada masa lalu," maka perkataannya ini tidak diterima. Menurut sebagian ulama madzhab kami, perkataannya itu tidak diterima menurut satu pendapat. Pendapat ini juga dinyatakan oleh Al Qadhi dari kalangan ulama madzhab Hanbali, karena apa yang

diklaimnya itu bertentangan dengan maksud lafazh tersebut menurut pengertian syariat dan tradisi atau penggunaannya. Mereka mengatakan, "Sesungguhnya perkataannya itu berkenaan dengan sumpah yang dimaksud adalah, bahwa yang diterima adalah apa yang ada di antara dia dengan Allah ﷻ."

Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, "Dalam masalah ini ada dua kondisi; dia diterima dalam sumpah tetapi tidak diterima dalam *iila'*, dimana setiap pendapat itu diarahkan sesuai sisinya, karena hak istri tidak berkaitan kecuali dengan yang zhahir, sehingga tidak diterima sesuatu yang bertentangan dengannya. Yang benar dalam seluruh sumpah adalah berkaitan dengan Allah sehingga ucapan tersebut diterima. Ada pula yang menganggap, bahwa ada dua pendapat Asy-Syafi'i dalam masalah ini. Dia mengutip jawaban setiap masalah untuk masalah lainnya sehingga keduanya sama. Salah satu dari dua pendapat itu diterima karena adanya kemungkinan lafazh tersebut sesuai yang diklaimnya. Sedangkan pendapat kedua, itu tidak bisa diterima karena bertentangan dengan apa yang diklaimnya sesuai maksud lafazh tersebut atau syariat atau tradisi atau kebiasaan ataun penggunaan.

Cabang: Apabila seseorang mengatakan "Aku bersumpah dengan nama Allah bahwa aku akan melakukan anu," apabila yang dimaksud adalah sumpah, maka hukumnya sah dan wajib membayar *kafarah*. Sedangkan bila yang diniatkan bukan sumpah, misalnya mengatakan, "Yang aku maksud adalah sumpah bahwa aku orang beriman yang mengakui keesaan Allah," maka hukumnya bisa diterima karena bisa ditafsirkan demikian. Kalimat

ini terdapat dalam Al Qur`an dengan arti sumpah, yaitu dalam firman Allah ﷻ,

فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ

"*Maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah,*" (Qs, An-Nuur [24]: 6).

Sebagaimana pula disebutkan di dalam Al Qur`an bahwa yang dimaksud adalah kesaksian. Oleh karena itu, kami menganggap bahwa niatnya itulah yang lebih kuat bagi salah satu dari dua arti. Sedangkan bila disebut secara mutlak dan tidak dimaksudkan apapun, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Hukumnya sah sebagai sumpah, karena hal tersebut memang ada dalam syariat.

Pendapat Kedua: Tidak sah sebagai sumpah karena dalam Al Qur`an disebut dengan arti kesaksian dan ada juga yang bermakna sumpah. Oleh karena itu, perkataan itu tidak menjadi sumpah bila tidak diniatkan.

Ulama madzhab Imam Ahmad mengatakan: Kalimat, "*Asyahadu Billah*" seperti kalimat "*Uqsimu Billah*". Ibnu Qudamah dalam *Al Mughni* menyatakan, bahwa ini merupakan pendapat mayoritas para ahli fikih. Dia mengatakan, "Sejauh yang kami ketahui, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini." Dia juga mengatakan, "Sama saja, baik dia meniatkan sumpah atau mutlak; karena kalau dia mengatakan 'Aku bersumpah' tanpa menyebut perbuatannya, maka hukumnya adalah sumpah, dimana dia disebut sebagai sumpah dengan memperkirakan perbuatan sebelumnya.

Apa yang disebut oleh Ibnu Qudamah bahwa pendapat di atas merupakan pendapat mayoritas ulama ahli fikih adalah tidak benar, sebagaimana yang kami ketahui dalam madzhab kami, yaitu adanya perbedaan antara ucapan "*Uqsimu Billah*" dengan ucapan '*Asyahadu Billah*'.

Cabang: Asy-Syafi'i berkata: Apabila seseorang mengatakan, "Aku bertekad dengan nama Allah" tanpa diniatkan, maka hukumnya bukan sumpah. Penjelasannya adalah, bahwa apabila seseorang mengatakan "Aku bertekad dengan nama Allah, bahwa aku tidak akan melakukan anu," apabila yang dia niatkan itu adalah sumpah, maka hukumnya adalah sumpah, karena ucapan "Dengan Nama Allah, aku tidak akan melakukan anu" bisa ditafsirkan sebagai sumpah. Sedangkan bila yang niatkan adalah bertekad dengan memohon pertolongan Allah, maka hukumnya bukan sumpah; sedangkan bila dia tidak meniatkan apa-apa, maka dia juga bukan termasuk sumpah, karena hal ini tidak dikenal dalam terminologi syariat dan dan penggunaannya.

Apabila seseorang mengatakan, "Aku bersumpah bahwa aku tidak akan melakukan anu" atau "*Aqsamtu, ahlifu, asyhadu,* bahwa aku tidak melakukan anu" tanpa mengatakan "Dengan nama Allah," maka hukumnya bukan sumpah, baik dia meniatkan sumpah atau tidak."

Abu Hanifah berkata: Ini merupakan sumpah, baik diniatkan sumpah atau tidak. Pendapat ini juga merupakan salah satu dari dua riwayat Imam Ahmad. Sementara Malik berkata: Apabila dia meniatkan sumpah, maka hukumnya termasuk sumpah, sedangkan bila yang diniatkan bukanlah sumpah, maka

itu bukanlah sumpah." Pendapat ini merupakan riwayat lain dari Ahmad.

Dalil kami adalah, bahwa sumpah yang tidak menggunakan nama Allah dan sifat-Nya, maka itu bukanlah termasuk sumpah, seperti halnya ucapan, "Aku bersumpah dengan nama Nabi atau Ka'bah."

Sedangkan berkenaan dengan hadits yang menyebutkan bahwa seorang laki-laki bermimpi di dekat Nabi ﷺ lalu Abu Bakar ؓ menafsirkan mimpi tersebut, lalu Abu Bakar bertanya kepada Rasulullah, "Wahai Rasulullah, aku benar atau salah?" Nabi menjawab, "Kamu benar dalam sebagiannya tetapi salah dalam sebagian lainnya" Abu Bakar berkata, "Aku bersumpah atasmu agar memberitahukan kepadaku tentang kesalahannya," Nabi bersabda, "*Janganlah kamu bersumpah,*" maka yang dimaksud adalah sumpah secara bahasa, bukan sumpah secara syariat, dengan argumentasi bahwa Nabi ﷺ bersabda, "*Janganlah kamu bersumpah,*" yakni: janganlah kamu bersumpah secara *syar'i* yang mewajibkan *kafarah*. Apabila seorang laki-laki mengatakan, "Aku berpegang teguh dengan Allah," atau "Aku mohon pertolongan kepada Allah," atau "Aku bertawakkal kepada Allah, bahwa aku tidak akan melakukan anu," maka ucapan ini bukanlah sumpah, baik diniatkan sumpah atau tidak, karena hal seperti ini tidak layak dijadikan sumpah.

Cabang: Pendapat para ulama: Ibnu Qudamah berkata: Apabila seseorang mengatakan, "*Aqsamtu atau Aalaitu,* atau *Halaftu*, atau *Syahidtu*, bahwa aku akan melakukan anu," tanpa

menyebut nama Allah, maka dalam hal ini ada dua riwayat dari Ahmad:

Pendapat Pertama: Itu merupakan sumpah, baik dia meniatkan sumpah atau secara mutlak. Pendapat yang sama juga diriwayatkan dari Umar, Ibnu Abbas, An-Nakha'i, Ats-Tsauri, Abu Hanifah dan para pengikutnya. Diriwayatkan pula dari Ahmad, bahwa apabila yang diniatkan adalah sumpah dengan selain Allah, maka hukumnya adalah sumpah. Akan tetapi bila tidak, maka hukumnya bukan sumpah. Pendapat ini juga dinyatakan oleh Malik, Ishaq dan Ibnu Al Mundzir, karena ucapan tersebut bisa berarti sumpah dengan nama Allah atau tidak, sehingga hukumnya bukan sumpah sampai dikembalikan pada niatnya yang mewajibkan adanya *kafarah* karenanya.

Sedangkan menurut kami, itu bukanlah sumpah meskipun diniatkan, karena tidak ada nama dan sifat Allah di dalamnya, sehingga tidak disebut sumpah, seperti halnya bila seseorang mengatakan, "Aku bersumpah dengan Ka'bah." Pendapat ini diriwayatkan dari Atha, Al Hasan, Az-Zuhri, Qatadah dan Abu Ubaid.

Sedangkan berkenaan dengan pasal-pasal lainnya, maka hukumnya adalah serupa, dimana telah diuraikan dalam cabang-cabang permasalahan tadi. Hanya saja yang dibutuhkan pembahasannya dalam pasal ini adalah penjelasan tentang hukum bersumpah dengan Al Qur`an. Maka kami katakan: Sesungguhnya bersumpah dengan Al Qur`an atau salah satu ayatnya adalah sumpah sah yang mewajibkan *kafarah* bila itu dilanggar. Pendapat ini dinyatakan oleh Ibnu Mas'ud, Al Hasan, Qatadah, Malik, Ahmad, Abu Ubaid dan mayoritas ulama. Sedangkan menurut

Abu Hanifah dan para pengikutnya, itu bukanlah sumpah dan tidak mewajibkan *kafarah*.

Ada pula sebagian ulama yang berpendapat, bahwa Al Qur`an adalah makhluk. Ada pula yang mengatakan, bahwa tidak sah bersumpah dengannya. Yang benar adalah bahwa Al Qur`an itu *Kalamullah* dan salah satu dari sifat-sifat Dzat-Nya, sehingga sah bila bersumpah dengannya, sebagaimana bila seseorang mengatakan, "Demi kemuliaan Allah dan keagungan-Nya."

Sedangkan tentang redaksi, "AlQur`an adalah makhluk," ini merupakan pendapat *muktazilah*. Perbedaan pendapat hanya terjadi di kalangan pakar fikigh. Tidak diragukan lagi, bahwa pendapat ulama ahli kalam memiliki pengaruh dalam menetapkan hukum-hukum cabang menurut para pakar fikih. Diriwayatkan dari Ibnu Umar secara *marfu'*, bahwa Al Qur`an adalah Kalam (firman) Allah dan bukan makhluk.

Ibnu Abbas berkata berkenaan dengan firman Allah ﷻ, قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ "*(ialah) Al Qur`an dalam bahasa Arab yang tidak ada kebengkokan (di dalamnya)*" (Qs. Az-Zumar [39]: 28), maksudnya adalah bukan makhluk.

Apabila hal ini telah jelas, maka bersumpah dengan salah satu ayat Al Qur`an adalah seperti bersumpah dengan seluruh ayatnya, karena dia merupakan *kalamullah*. Apabila seseorang bersumpah dengan mushaf, maka hukumnya adalah sah. Dalam hal ini, Qatadah biasa bersumpah dengan mushaf. Ibnu Qudamah berkata: Imam kami tidak menganggapnya makruh; begitu pula dengan Ishaq. Karena orang yang bersumpah dengan mushaf, bahwa yang dia maksud adalah apa yang tertulis di dalamnya yaitu

Al Qur`an, dimana itu berada di dalam mushaf menurut *ijma'* kaum muslimin.

Masalah: Imam Ahmad menyatakan, bahwa orang yang bersumpah dengan hak Al Qur`an, maka dia wajib membayar *kafarah* sumpah untuk setiap ayatnya. Ini adalah pendapat Ibnu Mas'ud dan Al Hasan.

Menurutku (Al Muthi'i): Madzhab kami adalah, bahwa wajib membayar satu *kafarah* saja. Inilah qiyas madzhab menurut ulama madzhab Hanbali dan Abu Ubaid, karena sumpah dengan salah satu dari seluruh sifat Allah dan pengulangan sumpah dengan nama-Nya tidak mewajibkan lebih dari satu *kafarah*. Oleh karena itu, bersumpah dengan salah satu dari sifat-sifat-Nya lebih layak untuk membayar satu *kafarah* saja.

Sedangkan dalil pendapat yang pertama adalah hadits riwayat Mujahid, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda,

مَنْ حَلَفَ بِسُوْرَةٍ مِنَ الْقُرْآنِ فَعَلَيْهِ بِكُلِّ آيَةٍ كَفَّارَةُ يَمِينِ صَبْرٍ، فَمَنْ شَاءَ بَرَّ وَمَنْ شَاءَ فَجَرَ.

"*Barangsiapa bersumpah dengan satu surah Al Qur`an maka dia wajib membayar kafarah sumpah Shabr (sumpah yang dia bersikukuh dengannya) untuk setiap ayat. Barangsiapa yang mau maka dia bisa melaksanakannya, dan barangsiapa yang mau dia bisa melanggarnya.*" (HR. Al Atsram).

Disamping itu Ibnu Mas'ud berkata: Dia wajib membayar *kafarah* sumpah untuk setiap ayatnya. Sementara Ahmad berkata: Aku tidak mengetahui sesuatu yang dapat menolaknya.

Dalam *Al Mughni* dikatakan: Perkataan Ahmad bahwa harus membayar *kafarah* untuk setiap ayat bisa ditafsirkan sebagai hal yang sunah bagi orang yang mampu, karena dia mengatakan, "Engkau harus membayar *kafarah* sumpah untuk setiap ayat. Apabila tidak mampu, maka cukup satu *kafarah*."

Dianjurkan membayar satu *kafarah* ketika tidak mampu, ini menunjukkan bahwa lebih dari satu itu tidak wajib. Sedangkan pendapat Ibnu Mas'ud, maka ini bisa ditafsirkan sebagai sikap hati-hati terhadap firman Allah ﷻ, dan sebagai pengagungan terhadapnya, sebagaimana yang dilakukan Aisyah ؓ ketika memerdekakan 40 budak saat dia bersumpah dengan janji, padahal itu tidak wajib dan yang wajib hanya satu *kafarah* saja, sebagaimana firman Allah ﷻ,

لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ ۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ

"*Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka kafarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 89).

Ini merupakan sumpah yang masuk pada keumuman sumpah-sumpah yang sah, karena sumpahnya hanya satu sehingga tidak mewajibkan banyak *kafarah*, seperti halnya

sumpah-sumpah lainnya. Disamping itu, mewajibkan *kafarah-kafarah* sesuai jumlah ayat akan menghalangi kebaikan dan takwa serta memperbaiki manusia, karena bila seseorang tahu bahwa dengan pelanggarannya dia wajib membayar seluruh *kafarah,* maka dia akan meninggalkan sesuatu yang disumpahkan. Terkadang sesuatu tersebut berupa kebaikan dan takwa serta perkara yang dapat memperbaiki kehidupan manusia, tetapi setelah tahu *kafarah*-nya (yang banyak), maka dia tidak jadi melakukannya, padahal Allah ﷻ telah melarang hal ini dalam firman-Nya,

وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَـٰنِكُمْ أَن تَبَرُّوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَتُصْلِحُوا۟ بَيْنَ ٱلنَّاسِ ۗ

"*Jangahlah kamu jadikan (nama) Allah dalam sumpahmu sebagai penghalang untuk berbuat kebajikan, bertakwa dan mengadakan ishlah di antara manusia.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 224).

Masalah: Apabila seseorang mengatakan kepada orang lain, "Aku minta kepadamu dengan nama Allah" atau "Atasmu dengan nama Allah, bahwa kamu harus melakukan anu," apabila yang dimaksud adalah meminta bantuannya dengan nama Allah, maka itu bukanlah sumpah; sedangkan bila yang dimaksud adalah membuat sumpah dengan sesuatu yang diminta, maka hukumnya tidak sah bagi salah satu dari keduanya, karena salah satunya tidak membuat sumpah untuk dirinya sendiri. Apabila disebutkan secara mutlak tetapi tidak diniatkan sumpah dan tidak diniatkan lainnya, maka hukumnya tidak sah sebagai sumpah, karena hal tersebut tidak berlaku menurut syariat dan penggunaan.

Apabila yang dimaksud orang yang meminta adalah membuat sumpah untuk dirinya sendiri maka sumpahnya sah untuk dirinya sendiri, karena ucapan tersebut boleh dijadikan sumpah dengan ucapan, "Dengan nama Allah (Demi Allah)." Sedangkan bila yang diminta tidak melakukannya, maka orang yang memintanya bisa bersumpah, lalu dia melanggar sumpahnya dan wajib membayar *kafarah*. Ahmad berkata: Wajib membayar *kafarah* atas orang yang diminta, karena *kafarah* itu wajib disebabkan perbuatannya. Dalil kami adalah, bahwa orang yang diminta itu tidak melakukan sumpah, sehingga tidak wajib membayar *kafarah*, sebagaimana jika dia tidak bersumpah atasnya.

Cabang: Pengecualian dalam sumpah hukumnya diperbolehkan, ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ ﴿١٧﴾ وَلَا يَسْتَثْنُونَ ﴿١٨﴾

"*Ketika mereka bersumpah bahwa mereka sungguh-sungguh akan memetik (hasil)nya di pagi hari, Dan mereka tidak menyisihkan (hak fakir miskin).*" (Qs. Al Qalam [68]: 17).

Diriwayatkan bahwa Nabi ﷺ bersabda,

وَاللهِ لَأَغْزُوَنَّ قُرَيْشًا، وَاللهِ لَأَغْزُوَنَّ قُرَيْشًا وَاللهِ لَأَغْزُوَنَّ قُرَيْشًا إِنْ شَاءَ اللهُ.

"*Demi Allah, aku akan memerangi Quraisy, Demi Allah, aku akan memerangi Quraisy, Demi Allah, aku akan memerangi Quraisy, jika Allah menghendaki.*"

Pengecualian dalam sumpah itu tidak wajib. Diriwayatkan ada yang mengatakan, bahwa hukumnya wajib, karena Allah ﷻ mencela kaum yang bersumpah tetapi tidak mengecualikannya. Dalil kami adalah, riwayat yang menyebutkan, bahwa Nabi ﷺ bersumpah dari istrinya tanpa memberi pengecualian.

Apabila hal ini telah jelas, lalu dia mengatakan, "Demi Allah, aku tidak akan melakukan anu, insya Allah," lalu dia melakukannya, maka dia tidak dianggap melanggarnya. Hal ini berdasarkan riwayat yang menyebutkan, bahwa Nabi ﷺ bersabda,

مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِيْنٍ فَقَالَ: إِنْ شَاءَ اللهُ فَلاَ حَنَثَ عَلَيْهِ.

"*Barangsiapa bersumpah lalu mengatakan "Jika Allah menghendaki," maka dia tidak melanggarnya.*"

Disamping itu dia menggantungkan perbuatan pada kehendak Allah ﷻ, sementara hal ini tidak diketahui. Yang diketahui adalah pengecualian bila disambung dengan sumpahnya. Apabila dia memisahkan dari sumpahnya tanpa adanya udzur, maka sumpah tersebut tidak hilang. Apabila dia memisahnya karena nafasnya terburu-buru atau hendak menyebut sumpahnya yang hendak diucapkan atau lidahnya gagap sehingga tidak bisa menyambungnya dengan sumpah, maka hukumnya adalah seperti disambung. Inilah pendapat yang kami anut. Hasan Al Bashri dan Atha' berkata: Apabila dia mengecualikannya di tempat duduknya, maka hukumnya sah.

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, bahwa dia berkata: Apabila dia mengecualikan setelah satu tahun, maka hukumnya sah.

Diriwayatkan pula darinya, bahwa sah mengecualikannya selamanya. Akan tetapi ada riwayat yang menyebutkan, bahwa dia menarik pendapatnya ini.

Sedangkan dalil kami adalah, bahwa Nabi ﷺ bersabda,

مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِيْنٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِيْنِهِ.

"*Barangsiapa bersumpah lalu dia melihat ada sesuatu yang lebih baik darinya, maka hendaklah dia melakukan yang lebih baik tersebut membayar kafarah atas sumpahnya.*"

Apabila pengecualian tersebut dilakukan setelah sempurnanya sumpah dan terpisah darinya, maka hal tersebut sudah cukup sehingga tidak perlu membayar *kafarah*, dimana tidak sah mengecualikannya sampai dia meniatkannya, yaitu meniatkan penggantungan perbuatan dengan kehendak Allah; karena sumpah dengan nama Allah itu tidak sah kecuali dengan bukti. Begitu pula dengan pengecualiannya. Lalu apakah di antara syaratnya harus meniatkan pengecualian sejak awal sumpah ataukah sah meniatkan pengecualian dalam sebagian *lafazh* sumpah?. Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang telah diuraikan dalam pembahasan thalak. Apabila seseorang bersumpah lalu mengecualikan tanpa meniatkan pengecualian, maka hukumnya sah secara zhahir, sedangkan secara batin tidak.

Cabang: Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata: Apabila seseorang mengatakan, "Jika Allah menghendaki, demi Allah, aku tidak akan melakukan anu," maka dia tidak melanggarnya. Begitu

pula bila dia mengatakan kepada istrinya, "Jika Allah menghendaki, kamu aku cerai dan budakku merdeka," maka istrinya tidak tercerai dan budaknya pun tidak merdeka; karena tidak ada bedanya antara mendahulukan pengecualian atau mengakhirkannya. Begitu pula jika seseorang mengatakan "Kamu aku cerai, insya Allah, budakku merdeka" tanpa menggunakan *Wawu Athaf*, maka istrinya tidak tercerai dan budaknya pun tidak merdeka, karena dia menggantungkan keduanya dengan kehendak Allah, sementara *Wawu Athaf* itu boleh dibuang, sebagaimana disebutkan dalam riwayat Ibnu Abbas, "*At-Tahiyyatul Mubarakatush Shalawatu*" tanpa *Wawu Athaf*. Orang-orang Arab biasa mengatakan, "Aku makan roti mentega." Ibnu Ash-Shabbagh berkata: Demikianlah, meskipun hanya sekedar majas atau diniatkan demikian, pengecualiannya adalah sah, karena pengecualian tersebut tidak berlaku kecuali dengan adanya niat.

Cabang: Apabila seseorang mengatakan, "Demi Allah, aku akan melakukan anu, apabila Zaid menghendaki," maka ini bukan pengecualian, tetapi hanya menggantungkan akad sumpah dengan kehendak Zaid. Apabila dia melakukan sesuatu tersebut sebelum mengetahui kehendak Zaid, maka tidak ada hukum yang berkaitan dengannya. Apabila Zaid mengatakan, "Aku mau kamu melakukannya," maka sumpahnya sah. Apabila dia melakukannya, maka dia telah melakukan sumpahnya, sedangkan bila dia tidak melakukannya dan sulit melakukannya, maka dia bisa melanggarnya. Apabila Zaid berkata, "Aku tidak ingin kamu melakukannya," maka sumpahnya tidak sah, karena tidak ditemukan syarat sahnya sumpah. Apabila dia melakukannya atau tidak melakukannya maka dia tidak melanggarnya. Apabila kehendak

Zaid hilang karena gila atau tidak ada di tempat (pergi) atau wafat maka sumpahnya tidak sah, karena tidak ada syarat sahnya.

Apabila seseorang mengatakan, "Demi Allah, aku akan masuk rumah, apabila Zaid menghendaki." Apabila Zaid mengatakan "Aku menghendaki dia memasukinya," maka dia melaksanakan sumpahnya. Apabila harinya berakhir sementara dia belum memasukinya, maka dia telah melanggar sumpahnya. Apabila Zaid mengatakan, "Aku menghendaki agar kamu tidak masuk" atau "Aku tidak menghendaki kamu masuk," maka sumpahnya tidak sah. Apabila kehendaknya hilang karena kematian atau bepergian atau gila, lalu harinya habis sementara dia tidak memasukinya, maka dia tidak melanggarnya, karena sumpahnya tersebut tidak sah.

Cabang: Apabila seseorang mengatakan, "Demi Allah, aku akan masuk rumah ini, kecuali bila Zaid menghendaki," maka sumpahnya untuk masuk rumah sah, kecuali bila Zaid menghendaki agar dia tidak memasukinya, maka sumpahnya lepas, karena pengecualian itu merupakan lawan dari sesuatu yang dikecualikan. Apabila seseorang masuk rumah pada hari itu, maka dia telah melaksanakan sumpahnya. Apabila Zaid mengatakan, "Aku menghendaki agar kamu tidak memasukinya," maka sumpahnya lepas dan dia bebas dari pelanggaran dengan salah satu dari dua hal ini. Apabila Zaid mengatakan "Aku ingin kamu memasukinya," atau dikatakan, "Aku tidak menghendaki agar kamu memasukinya," maka hakim memperkirakan pengecualiannya. Dia tidak terbebas dari pelanggaran kecuali dengan memasukinya pada hari itu. Apabila harinya telah selesai sebelum dia memasukinya, maka dia telah melanggar sumpahnya. Apabila

kehendak Zaid telah hilang baik karena bepergian atau gila atau bisu atau wafat, sementara harinya berlalu dan dia tidak memasukinya, maka menurut Asy-Syafi'i dalam *Al Mukhtashar*, bahwa dia bisa melanggar sumpahnya, karena hukum asalnya adalah bahwa tidak adanya kehendak.

Apabila seseorang mengatakan, "Demi Allah, aku tidak akan masuk rumah ini pada hari ini, kecuali bila Zaid menghendaki," maka sumpah disini adalah menafikan sehingga pengecualiannya menetapkan. Apabila harinya berlalu sementara dia tidak masuk rumah, maka dia bisa melaksanakan sumpahnya, baik Zaid menghendaki atau tidak. Apabila Zaid mengatakan, "Aku menghendaki agar dia tidak memasukinya" atau "Aku tidak menghendaki dia masuk," maka dia sulit melanggar sumpahnya dengan pengecualian. Apabila dia tidak masuk rumah sampai harinya habis, maka dia telah melakukan sumpahnya, sedangkan bila dia masuk rumah pada hari tersebut, maka dia telah melanggarnya. Apabila kehendaknya tidak terjadi baik karena bepergian atau gila atau bisu, maka menurut Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dia tidak melanggarnya. Ini bertentangan dengan nash dalam dalil-dalil yang ada. Ulama madzhab kami berselisih pendapat dalam masalah ini menjadi tiga riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Menurut Abu Ishaq dan yang lainnya, bahwa sang pelaku melanggar sumpahnya menurut satu pendapat, sebagaimana yang dikutip oleh Al Muzani, karena hukum asalnya adalah tidak adanya kehendak. Sedangkan yang disebutkan oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*, maka secara zhahir, dia telah menarik pendapatnya, karena bila Al Muzani mendapatinya, maka dia akan menentangnya. Ada pula kemungkinan bahwa Ar-Rabi' mengutipnya sebelum Asy-Syafi'i menariknya. Di antara mereka ada juga yang mengutip jawaban salah satu dari keduanya kepada

yang lainnya lalu mengeluarkannya menjadi dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak melanggarnya, karena bisa saja Zaid berkehendak dan bisa saja dia tidak berkehendak, sehingga bisa terjadi keraguan dalam hal pelanggaran, padahal hukum asalnya tidak melanggar.

Pendapat Kedua: Dia melanggarnya, karena telah ada akad sumpah dan pelanggaran. Dalam hal ini, ada kemungkinan terjadinya kehendak dan hilangnya sumpah; ada pula kemungkinan tidak-adanya kehendak dan hukum sumpahnya tetap ada, sementara hukum asalnya adalah tidak-adanya kehendak.

Sedangkan Al Muzani, dia mengatakan setelah mengutip pendapat ini: "Ini berbeda dengan perkataannya dalam Bab: Sumpah. Yang dimaksud olehnya adalah bila seseorang bersumpah untuk memukul istrinya seratus kali lalu dia memukulnya dengan seikat rumput yang berjumlah seratus biji, akan tetapi masih sama baginya apakah ikatan rumpu tersebut telah mengenai seluruh tubuh istrinya atau belum. Menurutnya orang tersebut tidak melanggarnya bila dirinya masih ragu dalam melakukan perbuatan tersebut."

Ada pula yang mengatakan, bahwa hal tersebut berdasarkan perbedaan dua kondisi. Ketika dia mengatakan bahwa pelakunya melanggar, maka yang dimaksud adalah bila dia putus asa mengetahui kehendaknya karena kematian, sementara hukum asalnya adalah tidak demikian. Sedangkan ketika dia mengatakan bahwa pelakunya tidak melanggar, maka yang dimaksud adalah bila dia tidak putus asa dari kehendaknya, misalnya karena dia

pergi atau bisu dan ada harapan kembali atau lidahnya bisa bicara lagi.

Cabang: Apabila seseorang mengatakan kepada orang lain "Sumpahku ada dalam sumpahmu," maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila orang yang diajak bicara bersumpah dengan nama Allah, maka sumpah orang yang mengucapkannya tidak sah, baik dia meniatkan sumpah itu atau tidak; karena sumpah dengan nama Allah tidak sah dengan bahasa majaz meskipun diniatkan. Sedangkan bila orang yang diajak bicara itu bersumpah dengan thalak atau *zhihar* atau memerdekakan budak, maka harus dilihat terlebih dahulu orang yang mengucapkannya. Apabila dia meniatkan demikian, maka sumpahnya sah, karena sumpah itu sah dengan bahasa majas bila diniatkan. Sedangkan bila orang yang diajak bicara itu tidak bersumpah sebelum itu, maka sumpahnya orang yang mengucapkannya itu tidak sah, baik dia meniatkan sumpah tersebut dengan thalak atau *zhihar* atau memerdekakan budak atau juga malah tidak meniatkannya, karena sumpah hanya sah dengan ucapan yang jelas atau dengan bahasa majaz seraya diniatkan, sementara disini tidak ada ucapan yang jelas dan tidak ada bahasa *majaz* dengan niat, karena yang diajak bicara tidak bersumpah. *Wallahu A'lam.*

Bab: Sumpah untuk Tidak Memaki Suatu Tempat saat Orang itu Masih Ada di Dalamnya

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah sedang dia masih di dalamnya, lalu dia keluar saat itu juga dengan niat pindah dan meninggalkan barang-barangnya di dalamnya, maka dia tidak melanggarnya, karena sumpahnya adalah untuk tidak menempatinya dan nyatanya dia tidak menempatinya, sehingga dia tidak dianggap melanggar sumpahnya itu dengan meninggalkan barang-barangnya, seperti halnya bila dia bersumpah tidak akan tinggal di suatu negeri lalu dia keluar dari negeri tersebut dan meninggalkan barang-barangnya di dalamnya. Apabila dia bolak balik ke negeri tersebut untuk memindahkan barang-barangnya maka dia tidak melanggar sumpahnya, karena apa yang dilakukannya bukan menempati negeri tersebut.

Apabila seseorang bersumpah tidak akan menempati suatu negeri ketika dia masih di dalamnya, atau bersumpah tidak akan memakai pakaian padahal saat itu dia sedang memakainya, atau bersumpah tidak akan menunggangi binatang padahal saat itu dia sedang menungganginya, lalu dia tetap terus menerus dengan perbuatannya tersebut, maka dia melanggar sumpahnya; karena suatu nama itu berlaku ketika kondisinya terus menerus. Oleh karena itu, dikatakan "Aku menempati rumah ini selama satu bulan, memakai pakaian ini selama satu bulan, menunggang binatang

ini selama satu bulan." Apabila seseorang bersumpah tidak akan menikah padahal saat itu dia berstatus menikah, atau bersumpah tidak akan bersuci padahal saat itu dia berstatus suci, atau bersumpah tidak akan memakai parfum padahal saat itu dia memakai parfum, lalu dia terus meneru s dengan perbuatannya maka dia tidak melanggar sumpahnya, karena nama tersebut tidak berlaku padanya ketika kondisinya terus-menerus. Oleh karena itu, dikatakan, "Aku menikah sejak satu bulan, bersuci sejak satu bulan, memakai parfum sejak satu bulan," dan tidak dikatakan, "Aku menikah satu bulan, bersuci satu bulan dan memakai parfum satu bulan."

Apabila seseorang bersumpah tidak akan memasuki suatu rumah ketika dia sedang di dalamnya, lalu dia tetap berada di dalamnya, maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i. Dalam *Al Umm* dia berkata: Dia melanggarnya, karena terus menerus masuk adalah seperti memulai dalam pengharaman dalam milik orang lain. Begitu pula dalam pelanggaran sumpah seperti memakai pakaian dan menunggang kendaraan.

Sedangkan menurut Harmalah: Dia tidak melanggarnya. Inilah pendapat yang benar. Karena masuk itu tidak digunakan untuk sesuatu yang terus menerus. Oleh karena itu, dikatakan, "Aku masuk rumah sejak satu bulan" dan tidak dikatakan "Aku masuk rumah selama satu bulan." Oleh karena itu, dia tidak melanggarnya bila terus menerus demikian,

sebagaimana halnya bila seseorang bersumpah tidak akan bersuci atau tidak akan menikah tetapi dia terus menerus demikian. Apabila seseorang bersumpah tidak akan bepergian padahal saat itu dia sedang dalam perjalanan, lalu dia kembali, maka dia tidak melanggar sumpahnya itu, karena dia meninggalkan perjalanan. Sedangkan bila dia terus menerus dalam perjalanan, maka dia itu telah melanggar sumpahnya, karena statusnya sebagai musafir.

Penjelasan:

Redaksi "Dengan niat pindah," kalimat *tahwil* adalah kata infinitif dari *Hawwala Tahwilan*, dimana kalimat ini bisa menjadi *fi'il lazim* dan bisa menjadi *fi'il muta'addi*, sehingga dikatakan, "*Hawwaltuhu Tahwilan*" apabila aku merubah tempatnya. Dan bila dikatakan "*Hawwala Huwa Tahwilan*" adalah bila seseorang pindah dari suatu tempat ke tempat lain. Masalah ini telah diuraikan dalam *Hiwalah* dengan membahas materi dan asal katanya.

Rahl (barang-barang) adalah segala sesuatu (bekal) yang disiapkan untuk bepergian, seperti wadah untuk membawa barang-barang bawaan, binatang tunggangan untuk kendaraan, alas pelana, tali kendali. Bentuk pluralya adalah *Arhul* dan *Rihal*. *Rahl* seseorang adalah tempat tinggalnya ketika dia sedang menetap (tidak sedang bepergian), kemudian kalimat ini berlaku untuk barang-barang bawaan seorang musafir, karena dia adalah tempat tinggalnya. Dalam hadits disebutkan, "Shalatlah di *Rihal-Rihal*

kalian," maksudnya adalah tempat tinggal kalian (dalam perjalanan).

Hukum: Landasan sumpah adalah berdasarkan ucapan orang yang bersumpah. Apabila seseorang bersumpah dengan kalimat yang jelas, maka berlakulah sumpah sesuai ucapan tersebut, baik yang diniatkannya sesuai zhahir ucapan atau bertentangan dengannya. Yang sesuai dengan zhahir ucapan adalah bila dia meniatkan dengan *lafazh* yang konteksnya asli, misalnya dia berniat dengan *lafazh* yang umum dan mutlak serta seluruh *lafazh* yang dapat langsung dipahami. Begitu pula bila niatnya bertentangan dengan *zhahir lafazh*, yang dalam hal ini terbagi menjadi beberapa jenis:

Jenis Pertama: Meniatkan sesuatu yang khusus dengan menggunakan kalimat yang umum, misalnya bersumpah tidak akan makan daging dan buah-buahan, tetapi yang dimaksud daging tertentu dan buah tertentu. Contoh lainnya adalah seperti bersumpah akan melakukan sesuatu atau meninggalkannya secara mutlak, akan tetapi yang diniatkannya adalah melakukan atau meninggalkannya pada waktu tertentu; misalnya bersumpah tidak akan naik mobil, tetapi yang diniatkannya adalah sekarang atau hari ini, atau bersumpah akan memakai pakaian dan yang dimaksud adalah saat itu. Contoh lainnya adalah, memaksudkan sumpah tidak seperti yang dipahami orang yang mendengarnya, seperti kata-kata sindiran dan sebagainya.

Ada juga yang meniatkan sesuatu yang umum dengan menggunakan kalimat khusus, misalnya bersumpah tidak akan memberikan minuman kepada si fulan yang haus, sementara yang

dimaksud adalah menghilangkan segala pemberian untuknya, atau bersumpah tidak akan tinggal bersama istrinya dalam satu rumah, sementara yang dimaksud adalah ingin menzhaliminya dengan tidak berkumpul bersamanya dalam semua rumah.

Dari semua yang telah diuraikan, menurut kami apa yang dimaksud atau diniatkan atau bertentangan dengan *lafazh*-nya tidak dianggap (tidak berlaku), karena pelanggaran adalah bentuk penentangan terhadap sumpah yang diakadkan, sementara sumpah itu sendiri adalah *lafazh*. Apabila kami menganggap terjadi pelanggaran pada selain itu, maka kami akan menganggap terjadi pelanggaran pada sesuatu yang diniatkan, bukan sesuatu yang disumpahkan. Disamping itu. sekedar niat tidak menjadikan suatu sumpah itu sah, maka begitu pula pelakunya tidak dianggap melanggar dengan hanya sekedar menyelisihinya. Pendapat ini dinyatakan oleh Abu Hanifah. Sedangkan menurut Malik dan Ahmad, apabila seseorang meniatkan sesuatu yang masih multi-tafsir dalam sumpahnya, maka hukumnya berlaku sesuai yang diniatkan, baik dia menyelisihi *lafazh*-nya atau menyetujuinya, karena landasan sumpah adalah niatnya.

Cabang: Asy-Syafi'i berkata: Apabila seseorang berada di dalam rumah lalu dia bersumpah tidak akan menempatinya, maka dia harus keluar dari tempatnya. Apabila dia terlambat satu jam dimana pada saat itu dia bisa keluar maka dia telah melanggar sumpahnya. Penjelasannya adalah, bahwa apabila seseorang tinggal di sebuah rumah, lalu dia bersumpah tidak akan menempatinya, apabila dia bisa keluar darinya tetapi dia tetap tinggal di dalamnya beberapa saat lamanya, maka dia telah melanggar sumpahnya.

Imam Malik berkata: Apabila dia tinggal kurang dari satu hari satu malam, maka dia tidak melanggar sumpahnya, karena hal tersebut cuma sebentar, mengingat dia perlu pindah. Oleh karena itu, dia tidak melanggar sumpahnya.

Dalil kami adalah, bahwa terus menerus tinggal di dalam rumah tersebut adalah sama saja dengan memulainya. Apabila dia mampu keluar tetapi nyatanya dia tidak keluar, maka dia telah melanggarnya, seperti halnya bila dia tinggal selama satu hari satu malam. Apabila dia keluar dari rumah tersebut seketika itu juga, maka dia tidak melanggarnya.

Zufar berkata: Dia melanggar sumpahnya, meskipun dia pindah saat itu juga; karena dia harus tinggal menetap selama beberapa waktu. Akan tetapi pendapat ini tidak benar, karena sesuatu yang tidak bisa dihindari tidak masuk dalam sumpah. Disamping itu, dia tidak menetap dengan keluar, sementara orang yang meninggalkan itu tidak disebut orang yang menetap, seperti halnya bila seseorang masuk pada malam puasa lalu keluar saat terbit fajar.

Sedangkan bila dia menetap beberapa waktu yang memungkinkan dia pindah pada waktu tersebut, maka dia telah melanggar sumpahnya, karena dia melakukan sesuatu yang bisa disebut menetap lalu dia melanggarnya. Hal ini merupakan sesuatu yang telah disepakati. Tidakkah engkau lihat, bahwa apabila seseorang bersumpah tidak akan naik mobil lalu dia berdiri di atas tangganya atau memegang bagian belakangnya dia telah melanggarnya meskipun hanya sebentar?

Al Mas'udi berkata: Apabila sumpah dilakukan pada tengah malam, lalu dia takut pada tukang ronda bila keluar pada waktu

tersebut, maka dia tidak melanggar sumpahnya bila tetap tinggal di dalam rumah itu sampai memungkinkan dirinya untuk keluar. Apabila dia berdiri di rumah setelah bersumpah untuk memindahkan baju dan barang-barangnya dari rumah, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak melanggar sumpahnya, karena hal tersebut merupakan salah satu sebab keluar. Ini mrupakan pendapat Al Qaffal dan Abu Hanifah.

Pendapat Kedua: Dia telah melanggar sumpahnya. Pendapat ini dinyatakan oleh ulama Baghdad dari kalangan ulama madzhab kami dan inilah pendapat yang masyhur. Alasannya adalah, karena dia menetap di dalam rumah setelah bersumpah padahal dia telah mampu keluar lalu dia melanggarnya, seperti halnya bila dia tetap tinggal di dalamnya bukan untuk memindahkan pakaian. Apabila dia keluar dari rumah setelah bersumpah dan meninggalkan barang-barang di dalamnya, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Akan tetapi menurut Abu Hanifah, dia telah melanggar sumpahnya. Kecuali bila memindahkan keluarga dan hartanya. Pendapat ini juga dinyatakan oleh Ahmad. Diriwayatkan dari Malik bahwa yang dianggap membatalkan adalah perpindahan keluarganya dan bukan hartanya.

Sedangkan dalil yang kami jadikan acuan adalah, bahwa dia bersumpah untuk tinggal. Apabila dia pindah sendiri setelah bersumpah, maka dia tidak mengingkari sumpahnya, sehingga pantas disebut bahwa dia tidak melanggarnya. Seperti halnya bila seseorang bersumpah tidak akan tinggal di suatu negeri lalu dia keluar darinya dan meninggalkan barang bawaan di dalamnya. Apabila dia kembali ke rumah setelah keluar untuk memindahkan

pakaiannya atau untuk menjenguk orang sakit di dalamnya dan lain sebagainya, maka dia tidak melanggar sumpahnya, karena dia telah meninggalkan rumah tersebut sebelumnya dan tidak menetap di dalamnya. Meskipun dia kembali ke rumah tersebut, dimana dia tidak dianggap tinggal di dalamnya sehingga tidak melanggar sumpahnya.

Cabang: Apabila seseorang menetap dengan membawa barang-barang dan keluarganya, maka dia telah melanggarnya. Akan tetapi menurut Abu Hanifah dan Ahmad, dia tidak melanggarnya, karena perpindahan itu tidak terjadi kecuali dengan keluarga dan harta, sementara dia tidak mungkin terus menerus demikian, sehingga tidak berlaku sumpah atasnya. Berdasarkan hal ini, apabila dia keluar sendiri dan meninggalkan keluarga dan hartanya di rumah tersebut padahal dia bisa membawa mereka pindah darinya, maka dia telah melanggarnya.

Sedangkan menurut kami, dia tidak melanggarnya jika dia keluar dengan niat pindah, karena bila dia keluar dengan niat pindah, maka dia tidak tinggal di dalamnya. Disamping itu, dia juga boleh tinggal sendirian tanpa keluarga dan hartanya. Sedangkan menurut Ahmad dan Abu Hanifah, tinggal tersebut harus dengan keluarga dan harta. Oleh karena itu, dikatakan 'Si fulan tinggal di negeri fulan', padahal dia sedang tidak ada di negeri sendiri. Apabila dia singgah di suatu negeri dengan keluarga dan hartanya, maka dikatakan bahwa dia menempatinya, sementara bila dia singgah sendirian, maka tidak dikatakan dia menempatinya.

Demikianlah pendapat mereka yang jelas-jelas salah; karena seseorang terkadang ditinggal mati kedua orang tuanya atau berpisah dengan keduanya, lalu dia menikah setelah itu dan tinggal sendirian sesukanya. Diriwayatkan dari Malik, bahwa yang dianggap berlaku adalah pindah dengan keluarga dan bukan dengan membawa harta. Pendapat yang lebih kuat adalah, bahwa apabila seseorang pindah ke tempat tinggal lain, maka dia tidak dianggap melanggar sumpahnya, meskipun barang-barangnya masih ada di rumahnya semula, karena tempat tinggalnya adalah di tempat dia pindah, baik dia membawa barang-barangnya ke tempat baru tersebut atau tidak, selama telah terbukti bahwa dia telah menempatinya baik dengan menyewa atau memilikinya atau dihibahkan kepadanya.

Cabang: Apabila seseorang dipaksa untuk menetap, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Begitu pula bila waktunya tengah malam ketika dia tidak menemukan tempat untuk pindah, atau antara dua dengan tempat yang akan ditempati terhalang oleh pintu yang terkunci yang tidak bisa dibuka, atau dia takut akan keselamatan dirinya atau keselamatan keluarga dan hartanya, lalu dia menetap sementara dalam rangka mencari tempat pindah atau menunggu hilangnya penghalang, maka dia tidak dianggap melanggar sumpahnya. Apabila dia keluar mencari tempat untuk pindah, tetapi tidak bisa terlaksana baik karena tidak ditemukan tempat tinggal atau karena masalah sewa, atau karena tempatnya penuh dan tidak ada yang kosong, atau ada tempat tinggal hanya saja harganya sangat mahal yang dia tidak mampu membayarnya, atau dia tidak menemukan orang yang membawa barang-barangnya seperti mobil, atau hewan pengangkut, atau tukang

angkat barang, sementara dia tidak bisa pindah tanpa membawa barang-barangnya, lalu dia tetap tinggal di tempat tersebut, maka dia telah melanggar dan wajib membayar *kafarah*. Akan tetapi menurut ulama madzhab Hanbali, dia tidak melanggar sumpahnya, karena menetapnya itu bukan atas kehendaknya akan tetapi karena dia tidak bisa pindah.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak akan menikah, tidak akan memakai parfum dan tidak akan bersuci, tetapi dia tetap dalam keadaannya saat bersumpah, maka dia tidak melanggarnya menurut pendapat seluruh ulama; karena meskipun tetap dalam kondisi demikian tidak berlaku nama tersebut untuknya. Oleh karena itu, tidak dikatakan "Aku menikah selama satu bulan, aku memakai parfum selama satu bulan," akan tetapi yang dikatakan adalah "Sebulan lalu." Dan sang pembuat Syariat tidak menempatkan terus-menerusnya menikah dan memakai parfum seperti permulaannya dalam pengharaman dalam ihram dan pewajiban *kafarah* padanya.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah yang sedang dia tempati lalu dia tetap tinggal di dalamnya, maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i. Pendapat yang paling *shahih* adalah, yang diriwayatkan oleh Harmalah bahwa dia tidak melanggar sumpahnya.

Sedangkan menurut Imam Ahmad, maka ada dua riwayat darinya:

Riwayat Pendapat Pertama: Dia telah melanggarnya. Ahmad berkata berkenaan dengan laki-laki yang bersumpah

terhadap istrinya "Aku dan kamu tidak akan masuk rumah ini," sementara keduanya saat itu masih berada di dalam rumah tersebut: "Aku khawatir dia melanggarnya."

Riwayat Pendapat Kedua: Dia tidak melanggarnya. Pendapat ini diriwayatkan oleh Ibnu Qudamah dari Al Qadhi dan dipilih oleh Abu Al Khaththab. Pendapat ini juga dinyatakan oleh ulama fikih rasionalis; karena masuk itu tidak berlaku bila dilakukan terus menerus. Oleh karena itu, dikatakan, "Aku memasukinya sebulan lalu" dan tidak dikatakan "Aku memasukinya selama satu bulan." Hal ini juga berlaku dalam masalah pernikahan. Disamping itu, masuk adalah berpisah dari luar menuju ke dalam, sementara hal ini tidak ditemukan dalam menetap dan tinggal.

Ibnu Qudamah berkata: Para ulama yang menilai bahwa dia telah melanggar sumpahnya kemungkinan berargumentasi bahwa secara zhahir kondisi orang yang bersumpah adalah bertujuan meninggalkan rumah tersebut, sementara menetap di dalamnya adalah bertentangan dengan meninggalkan rumah tersebut. Oleh karena itu, yang seharusnya dilakukan orang yang bersumpah adalah tidak tinggal di dalamnya.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak akan memakai pakaian padahal saat itu dia memakainya, apabila dia langsung melepasnya (maka dia telah melakukan sumpahnya), akan tetapi bila dia tidak melepasnya, maka dia telah melanggar sumpahnya. Begitu pula bila seseorang bersumpah tidak akan naik kendaraan yang sedang ditungganginya. Apabila dia langsung turun saat itu juga (maka dia telah melakukan sumpahnya), namun

bila tidak demikian, maka dia telah melanggarnya. Pendapat ini dinyatakan oleh Ahmad dan ulama fikih rasionalis. Sedangkan menurut Abu Tsaur, dia tidak melanggarnya meskipun tetap memakai pakaian tersebut dan menaiki kendaraannya sampai dia memulainya lagi; karena bila dia bersumpah tidak akan menikah dan tidak akan bersuci tetapi dia tetap dalam kondisi demikian, maka dia tidak melanggarnya. Begitu pula yang berlaku dalam kasus ini.

Argumentasi kami adalah, bahwa tetap memakai pakaian dan mengendarai kendaraan itu disebut memakai dan naik kendaraan, sementara pelakunya disebut orang yang memakai pakaian dan naik kendaraan. Oleh karena itu, dikatakan "Aku memakai pakaian ini selama satu bulan lalu, aku menunggangi binatang tunggangan ini selama satu hari," maka apabila dia tetap melakukannya (melebihi batas waktunya), maka dia dianggap melanggar sumpahnya, seperti halnya orang yang bersumpah tidak akan tinggal tetapi dia tetap tinggal. Syariat memberlakukan hal ini dalam ihram, dimana dirinya diharamkan memakai pakaian berjahit dan mewajibkan *kafarah* bila terus memakainya, sebagaimana yang diwajibkan pada permulaannya. Ini berbeda dengan pernikahan, karena dia tidak dimaksudkan untuk terus menerus. Oleh sebab itulah dikatakan, "Aku menikah selama satu bulan," akan tetapi dikatakan "Sejak satu bulan (sebulan lalu)." Oleh karena itu, tidak haram keberlangsungannya dalam ihram, layaknya permulaannya.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak akan bepergian, padahal dia sedang bepergian (musafir), apabila dia tetap melanjutkan perjalanannya, maka dia telah melanggar

sumpahnya, sedangkan bila dia kembali, maka dia tidak melanggarnya, meskipun jarak pulang lebih panjang dari jarak meng-*qashar* shalat, karena dia dianggap meninggalkan perjalanan.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila seseorang bersumpah tidak akan tinggal dengan si fulan padahal keduanya tinggal dalam satu rumah, lalu salah satu dari keduanya meninggalkan rumah tersebut saat itu juga, sementara yang satunya lagi tetap tinggal di rumah tersebut, maka orang yang bersumpah tersebut tidak melanggar sumpahnya, karena tidak ada lagi tinggal bersama. Apabila masing-masing dari keduanya tinggal dalam satu tempat seperti *Khan* (hotel) atau gedung (rumah besar yang terdiri dari beberapa ruangan) dan masing-masing tinggal sendirian dengan dipisahkan pintu dan kunci, maka orang yang bersumpah tersebut tidak melanggar sumpahnya, karena dia tidak tinggal bersama temannya tersebut dalam satu ruangan. Apabila seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah lalu dia menyuruh memasukkan salah satu kaki ke dalamnya atau memasukkan kepalanya, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Apabila seseorang bersumpah tidak akan keluar dari suatu rumah lalu dia mengeluarkan salah satu kakinya atau mengeluarkan kepalanya darinya maka dia tidak melanggarnya, karena Nabi ﷺ pernah melakukan i'tikaf dan terkadang beliau memasukkan kepalanya ke kamar Aisyah untuk

disisir. Disamping itu, masuk dan keluar secara total tidak terjadi dari perbuatan ini.

Pasal: Apabila seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah, lalu dia berada di terasnya yang bukan ruangan karantina, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Sedangkan menurut Abu Tsaur, dia melanggar sumpahnya, karena teras merupakan bagian dari rumah. Akan tetapi pendapat ini salah, karena teras hanya pemisah antara bagian dalam rumah dengan bagian luarnya, sehingga dengan berada di teras tidak dianggap masuk ke dalam rumah, seperti halnya orang yang berada di teras rumah. Sedangkan bila teras tersebut tertutup, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia melanggar sumpahnya, karena dia mengelilingi pagar-pagar rumah.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpahnya. Inilah pendapat yang sesuai dengan zhahir *nash*, karena dia tidak sampai masuk ke dalam rumah. Apabila di dalam rumah ada sungai, lalu dia menceburkan dirinya ke dalam air hingga membawanya ke dalam rumah, maka dia telah melanggarnya, karena dia telah masuk rumah. Apabila di dalam rumah ada pohon yang banyak dahannya, lalu dia bergelantungan dengan salah satu dahannya lalu turun dan jatuh di kawasan dinding rumah, maka dia melanggar sumpahnya. Sedangkan bila dia jatuh tetapi sejajar dengan teras rumah, apabila teras tersebut tidak tertutup, maka dia tidak me-

langgarnya, sedangkan bila teras tersebut merupakan ruangan tertutup, maka dia melanggar sumpahnya.

Penjelasan:

Hadits tentang *i'tikaf* Rasulullah ﷺ disebutkan dalam *Ash-Shahihain* dari Aisyah ، dia berkata, "Rasulullah ﷺ pernah memasukkan kepalanya ke kamarku saat beliau sedang di masjid lalu aku menyisir rambutnya. Beliau tidak masuk rumah kecuali untuk keperluannya saat beliau sedang *i'tikaf*."

Sedangkan penjelasan tentang kalimat asing, kata 'Khan' menurut kamus *Al Mishbah* adalah, Tempat singgah musafir, bentuk pluralnya adalah *Khaanaat*.

Menurutku (Al Muthi'i): Kemungkinan yang dimaksud *khan* untuk zaman sekarang adalah hotel (tempat penginapan). Hanya saja *khan* pada zaman dahulu memiliki tempat luas untuk istirahat binatang tunggangan dan untuk menitipkan barang-barang musafir.

Masalah: Apabila seseorang mengatakan, "Demi Allah, aku tidak akan tinggal dengan si fulan," tetapi dia masih tinggal satu tempat dengannya, apabila salah satunya keluar saat itu juga disaat dia bisa keluar, maka dia tidak melanggar sumpahnya, karena dia tinggal bersamanya. Sedangkan bila dia tetap tinggal setelah bisa keluar, maka dia telah melanggar sumpahnya, karena yang disebut tinggal itu bila dilakukan terus menerus, sebagaimana berlaku sejak awalnya. Asy-Syafi'i ؓ berkata: Tinggal bersama

adalah keduanya menetap bersama dalam satu rumah atau dua rumah yang kamar keduanya satu dan tempat masuk keduanya satu. Apabila keduanya berada di dua kamar dalam satu jalan yang masih berfungsi atau sudah tidak berfungsi; baik terpisah atau saling menempel, maka keduanya tidak dianggap tinggal bersama, akan tetapi hanya sekedar saling berdekatan.

Apabila masing-masing dari keduanya tinggal di *khan* (hotel), sementara dua tempat tinggal mereka terpisah atau saling menempel, maka keduanya tidak dianggap tinggal bersama, karena tempatnya itu masing-masing untuk dirinya sendiri. Apabila masing-masing dari keduanya tinggal di sebuah rumah dalam satu gedung kecil, sementara masing-masing dari keduanya tinggal sendiri di dalam ruang terkunci, maka keduanya dianggap tinggal bersama, karena satu gedung merupakan satu tempat tinggal. Ini berbeda dengan *khan* meskipun kecil, karena dia dibangun untuk orang-orang miskin. Apabila keduanya tinggal dalam dua rumah dalam satu gedung besar yang memiliki beberapa rumah, dimana setiap rumahnya memiliki pintu dan kunci, maka menurut mayoritas ulama madzhab kami hal tersebut tidak dianggap tinggal bersama, karena hukumnya sama dengan *khan*.

Syaikh Hasan Ath-Thabari berkata dalam *Al Uddah*, bahwa pendapat tersebut perlu dikaji lagi, karena semua gedung biasanya disiapkan untuk satu tempat tinggal dan berbeda dengan rumah-rumah dalam *khan*.

Apabila gedungnya besar, namun salah satunya berada dalam rumah, sementara yang satunya lagi berada di rumah beratap, atau keduanya berada dalam dua rumah beratap atau dalam dua rumah yang salah satunya terkunci, sedangkan yang satunya lagi tidak terkunci, maka keduanya dianggap tinggal

bersama. Begitu pula bila keduanya berada dalam dua rumah dalam satu gedung yang memiliki beberapa rumah yang tidak berpintu, maka hal tersebut sama dengan tinggal bersama, karena kebersamaan keduanya dalam satu bagian tengah rumah yang menggabungkan dua rumah dengan adanya pintu masuk adalah seperti kebersamaan keduanya dalam tempat tinggal.

Asy-Syafi'i berkata: Kecuali bila dia memiliki niat, maka hukumnya seperti yang diniatkannya. Apabila yang diniatkannya adalah tidak tinggal bersama dalam satu jalan, atau satu negeri atau satu rumah, maka hukumnya seperti yang diniatkannya, karena ada kemungkinan niatnya demikian.

Ada pula pendapat lain yang diriwayatkan oleh Ath-Thabari, yaitu apabila dia berniat tinggal di suatu negeri, maka hukumnya tidak sah, sebagaimana bila dia berniat tidak akan tinggal bersamanya di Khurasan.

Apabila hal ini telah jelas, lalu dia bersumpah tidak akan tinggal bersamanya, padahal keduanya ada dalam dua rumah dalam satu ruangan, maka menurut Asy-Syafi'i apabila antara keduanya dihalangi tembok dan masing-masing kamar tersebut ada pintunya, maka dia tidak disebut tinggal bersama. Sedangkan menurut ulama madzhab kami dari kalangan ulama Baghdad, pendapat yang secara zhahir menyatakan bahwa apabila keduanya tinggal di rumah keduanya dengan dihalangi dinding dan masing-masing kamar ada pintunya, maka dia tidak dianggap melanggar sumpahnya, dimana menurut mereka pendapat ini tidak bisa ditafsirkan sesuai zhahirnya. Akan tetapi yang dimaksud adalah, apabila salah satu dari keduanya pindah saat itu juga lalu kembali untuk membangun tembok dan pintu. Sedangkan bila keduanya tetap tinggal padahal keduanya bisa pindah untuk membangun

tembok dan pintu, maka orang yang bersumpah telah melanggar sumpahnya.

Al Mas'udi berkata: Apabila keduanya menggunakan bangunan tembok untuk membatasi keduanya setelah bersumpah, apakah orang yang bersumpah itu melanggar sumpahnya? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia melanggar sumpahnya, karena membangun tembok butuh waktu lama dan hal tersebut tidak sesuai kebiasaan.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggarnya, karena dia menggunakan sebab perpisahan.

Ulama madzhab Hanbali mengatakan: Keduanya berada dalam satu rumah dan tinggal bersama, seperti anak kecil. Ini berbeda dengan dua orang yang tinggal berdekatan dalam dua rumah, karena keduanya tidak tinggal bersama. Dan sumpahnya adalah untuk tidak tinggal bersama, bukan tinggal berdekatan. Apabila keduanya tinggal dalam satu rumah saat bersumpah, lalu salah satunya keluar, kemudian keduanya membuat dua kamar dalam rumah tersebut dengan pintu masing-masing dan diberi penghalang, lalu masing-masing tinggal dalam kamar tersebut, maka orang yang bersumpah itu tidak melanggar sumpahnya, karena keduanya tidak tinggal bersama (dalam satu kamar).

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak akan memakai pakaian padahal saat itu dia memakainya, atau bersumpah tidak akan naik kendaraan padahal saat itu dia sedang mengendarainya. Apabila dia melepas pakaiannya dan turun dari kendaraannya saat itu juga ketika dia mampu melakukannya, maka

dia tidak melanggar sumpahnya. Akan tetapi bila dia tetap dalam posisinya semula padahal dia bisa melepas pakaiannya atau turun dari kendaraannya, maka dia dianggap melanggar sumpahnya; karena terus menerus memakai pakaian dan mengendarai kendaraan tidak disebut memakai dan menaiki. Oleh karena itu, dikatakan "Aku memakai pakaian ini selama satu bulan dan menunggangi binatang ini selama satu bulan."

Apabila seseorang mengatakan, "Demi Allah, aku tidak akan menikah," padahal saat itu dia berstatus menikah, lalu dia tetap dalam statusnya, atau bersumpah tidak akan bersuci padahal dia sedang dalam kondisi suci, lalu dia tetap dalam posisinya tersebut, maka dia tidak dianggap melanggar sumpahnya; karena terus menerus demikian tidak disebut memulai. Oleh karena itu, tidak dikatakan "Aku menikahinya selama satu bulan" atau "Aku bersuci selama satu bulan," akan tetapi yang dikatakan adalah, "Aku menikah satu bulan lalu dan bersuci sejak satu bulan lalu." Apabila dia menikah atau memulai bersuci, maka dia telah melanggar sumpahnya. Apabila dia mengatakan, "Demi Allah, aku tidak akan memakai parfum," padahal saat itu dia memakai parfum, lalu dia tetap memakai parfum, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia melanggar sumpahnya, karena memakai parfum itu berlaku untuk terus menerus. Bukankah perkataan, "Aku memakai parfum selama satu bulan" sama seperti perkataan "Aku memakai pakaian selama satu bulan."

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpahnya. Inilah pendapat yang paling *shahih*, dan dalam *Al Muhadzdzab* tidak disebut pendapat lain. Alasannya adalah karena terus menerus memakai parfum menurut syariat tidak dianggap memulainya.

Bukankah orang Ihram yang dilarang memakai parfum sejak awal tidak dilarang memakai parfum selamanya?. Disamping itu dia seperti *thaharah*, karena yang dikatakan adalah, "Aku bersuci sebulan yang lalu" dan tidak dikatakan "Aku memakai parfum selama satu bulan."

Apabila seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah sementara dia sedang berada di dalamnya, lalu dia tetap berada di dalamnya, maka menurut Al Qadhi Abu Ath-Thayyib ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang diriwayatkan oleh dua Syaikh menjadi dua pendapat Asy-Syafi'i. Dalam *Al Umm* dikatakan, "Dia melanggar sumpahnya, karena terus menerus tinggal di dalam rumah sama seperti memulai masuk dalam hal keharaman dalam milik orang lain. Jadi, hukumnya sama seperti masuk dalam pelanggaran sumpah."

Akan tetapi dalam *Harmalah* dikatakan, "Dia tidak melanggarnya." Pendapat ini juga dinyatakan oleh Abu Hanifah. Inilah pendapat yang paling *shahih*, karena yang dimaksud masuk adalah berpisah dari luar rumah menuju dalam rumah, dan hal ini terus-menerus tidak ditemukan ada di dalamnya. Oleh karena itu, tidak dikatakan, "Aku masuk rumah selama satu bulan," akan tetapi dikatakan, "Aku masuk rumah sebulan yang lalu." Apabila kita katakan berdasarkan yang pertama, apabila dia tetap tinggal setelah sumpah setelah bisa keluar, maka dia melanggar sumpahnya. Sedangkan bila dia keluar setelah sumpah, apabila dia keluar untuk memindah barang-barangnya, maka dia melanggar sumpahnya, karena dia telah memasukinya. Berbeda bila seseorang bersumpah tidak akan tinggal, karena tinggal itu berlaku dengan hanya sekedar masuk. Sedangkan bila kita katakan berdasarkan yang kedua, lalu dia tetap tinggal di dalamnya, maka

dia tidak melanggar sumpahnya. Sedangkan bila dia keluar lalu memasukinya, maka dia melanggar sumpahnya.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah, lalu dia masuk lorong sempit dalam rumah dengan seluruh badannya, maka dia melanggar sumpahnya, karena dia telah memasuki rumah tersebut. Sedangkan bila dia hanya memasukkan setengah badannya baik dengan kepalanya atau bagian tubuh lainnya atau dengan salah satu kakinya saja, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Apabila di depan pintu lorong atau lengkung bangunan lalu dia memasukinya, apakah dia melanggar sumpahnya?. Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak melanggar sumpahnya, karena dia berada di luar rumah.

Pendapat Kedua: Dia melanggar sumpahnya, karena lorong rumah termasuk bagian rumah. Apabila seseorang bersumpah tidak akan keluar dari rumah, lalu dia mengeluarkan sebagian badannya, maka dia tidak melanggar sumpahnya, karena dia tidak sampai keluar. Lagi pula seandainya dia melakukan *i'tikaf* lalu dia mengeluarkan sebagian badannya dari masjid, maka dia tidak dianggap keluar dari *i'tikaf*, karena Nabi ﷺ pernah mengeluarkan kepalanya ke kamar Aisyah untuk disisir rambutnya.

Masalah: Asy-Syafi'i ؓ berkata, "Apabila seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah lalu dia naik ke atas rumah tersebut, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Penjelasannya adalah: Apabila seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah,

lalu dia naik ke atas hingga sampai ke atapnya dan tidak turun darinya, apabila atap tersebut tidak tertutup, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Akan tetapi menurut Abu Hanifah, Ahmad dan Abu Tsaur, dia melanggar sumpahnya, karena hukum atap seperti bagian dalam rumah, dengan alasan karena sah melakukan *i'tikaf* di atap masjid sebagaimana sah melakukannya di dalam masjid. Disamping itu bila seseorang mengatakan, "Demi Allah, aku tidak akan keluar dari rumahku," lalu dia naik ke atap rumah, maka dia tidak melanggar sumpahnya.

Argumentasi kami adalah, bahwa atap tersebut merupakan pelindung yang melindungi rumah dari panas dan dingin sehingga bila berada di atasnya tidak dianggap masuk ke dalam rumah, seperti halnya bila seseorang berdiri di atas tembok pagar. Sedangkan yang dikatakan mereka berkaitan dengan atap masjid, maka itu tidak ada kaitannya; karena syariat menetapkan bahwa atap sama hukumnya dengan bagian dalam masjid tanpa menyebutnya. Bukankah serambi masjid hukumnya sama dengan masjid dalam hal keabsahan *i'tikaf*?, dimana dilarang melanggar sumpah yang berkaitan dengannya dan bolehnya shalat di dalamnya dengan bermakmum pada imam, meskipun hukum namanya tidak sama dengan masjid. Apabila seseorang bersumpah tidak akan masuk masjid lalu dia masuk serambi masjid, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Akan tetapi pendapat mereka tentang orang yang bersumpah tidak akan keluar dari rumahnya lalu dia naik ke atap rumah, maka pendapat ini tidak diterima, karena naiknya adalah keluar dari rumah. Sedangkan bila atapnya tertutup rapat lalu dia naik, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa dia tidak melanggar sumpahnya. Inilah pendapat yang sesuai zhahir *nash* berdasarkan argumentasi yang

telah kami uraikan apabila atapnya tidak tertutup. Ada pula yang berpendapat, bahwa dia melanggar sumpahnya, karena atap tersebut mengelilingi tembok rumah sehingga hukumnya seperti berada di dalam rumah. Bagi yang berpendapat seperti ini, maka dalam hal ini yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i adalah, bahwa dia tidak melanggar sumpahnya adalah sesuai adat penduduk Hijaz yang atap rumahnya tidak tertutup rapat.

Cabang: Pendapat Para Ulama

Apabila seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah lalu dia naik ke atapnya, maka aku katakan: Dalam hal ini Asy-Syafi'i mengatakan, "Dia tidak melanggar sumpahnya." Sedangkan menurut teman-teman kami, apabila atapnya terkarantina, maka ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Pendapat yang kuat adalah, bahwa dia tidak melanggar sumpahnya. sedangkan menurut Ahmad, dia melanggar sumpahnya, baik atapnya terkarantina atau tidak. Pendapat ini juga dinyatakan oleh Malik, Abu Tsaur dan ulama fikih rasionalis. Akan tetapi pendapat ini salah, karena atap itu merupakan penghalang yang menghalangi bagian dalam rumah dengan bagian luarnya, seperti atap masjid yang tidak tergolong masjid, dimana tidak boleh melakukan *i'tikaf* di dalamnya sebagaimana tidak boleh ber-*i'tikaf* di lorongnya, sebagaimana yang telah kami uraikan dalam pembahasan *i'tikaf*. Sedangkan menurut ulama madzhab Hanbali, hukumnya sah ber-*i'tikaf* di atap masjid.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah, sementara dalam rumah tersebut ada pohon yang memiliki banyak dahan yang menjalar sampai ke luar rumah, lalu dia bergelantungan dengan salah satu dahannya lalu naik ke atapnya, maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila dahan pohon tersebut mengelilingi dinding pagar rumah, maka dia melanggar sumpahnya, seperti halnya bila dia masuk dari pintu rumah; sedangkan dia mengelilingi atapnya, apabila tidak terkarantina (tertutup rapat) maka ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Apabila di dalam rumah ada sungai lalu dia menceburkan diri ke dalamnya lalu berenang hingga masuk rumah, atau masuk ke dalam perahu lalu perahu itu berjalan hingga masuk rumah, maka dia melanggar sumpahnya, karena dia telah masuk rumah tersebut sebagaimana bila dia masuk melalui pintu.

Cabang: Apabila dua orang membangun dinding pemisah antara keduanya sementara keduanya tinggal bersama, maka orang yang bersumpah melanggar sumpahnya; karena keduanya telah tinggal bersama sebelum salah satu dari dua rumah terpisah dari yang lainnya. Pendapat ini dinyatakan oleh Ahmad, ulama fikih rasionalis dan ulama Madinah; dimana sejauh yang kami ketahui tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah dengan mengatakan, "Aku tidak akan tinggal bersama si fulan di rumah ini," lalu keduanya membagi rumah tersebut menjadi dua kamar dan membangun dinding pembatas serta membuat pintu sendiri-sendiri lalu kedua tinggal di tempat masing-masing, maka orang

yang bersumpah tidak melanggar sumpahnya, berdasarkan keterangan yang telah kami uraikan sebelumnya. Pendapat ini dinyatakan oleh Ahmad, Ibnu Al Mundzir, Abu Tsaur dan ulama fikih rasionalis. Sementara menurut Malik, dia tidak sependapat dengan pendapat tersebut, karena semuanya masih berada di dalam rumah dan tidak terpisah meskipun tetap dirubah.

Apabila seseorang bersumpah tidak akan menginjakkan kakiknya di dalam rumah, lalu dia memasukinya dengan naik kendaraan atau jalan kaki dengan memakai sandal atau tidak pakai alas kaki, maka dia melanggar sumpahnya, seperti halnya bila dia bersumpah tidak akan memasukinya. Pendapat ini dinyatakan oleh ulama fikih rasionalis dan Ahmad. Abu Tsaur berkata:Apabila dia masuk dengan menaiki kendaraan, maka dia tidak melanggar sumpahnya, karena tidak menginjakkan telapak kakinya dalam rumah tersebut.

Argumentasi kami adalah, bahwa dia masuk rumah sehingga melanggar sumpahnya, seperti halnya dia masuk dengan jalan kaki. Kami tidak bisa menerima alasan bahwa dia tidak menginjakkan telapak kakinya di dalamnya, karena telapak kakinya diletakkan di tempatnya. Sedangkan bila di dalam rumah ada sungai lalu dia memasukinya dengan naik perahu atau sampan dan dia tetap di dalam sampan atau di atas kendaraan, maka hukumnya sama bila dia memasukinya dengan memakai sandal.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah Zaid ini, lalu Zaid menjual rumahnya dan kemudian dia (yang bersumpah) memasukinya, maka dia melanggar sumpahnya. Sebab,

sumpahnya itu adalah untuk perkara yang disandarkan kepada pemiliknya sehingga tidak menggugurkan pelanggaran dengan hilangnya kepemilikan. Seperti halnya bila seseorang bersumpah tidak akan berbicara dengan istrinya lalu dia menthalaknya kemudian berbicara dengannya. Apabila seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah Zaid, lalu dia memasuki rumah milik Zaid dan 'Amr, maka dia tidak melanggar sumpahnya; karena sumpah tersebut hanya diakadkan atas rumah yang menjadi milik Zaid sepenuhnya. Apabila seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah Zaid, lalu dia memasuki rumah yang ditempati Zaid yang merupakan pinjaman atau rumah sewa atau rumah *ghashab*, apabila dia hendak menempatinya, maka dia telah melanggar sumpahnya, karena hukumnya adalah sesuai yang diniatkan. Sedangkan bila tidak ada niat padanya, maka dia tidak melanggarnya.

Abu Tsaur berkata: Dia melanggar sumpahnya, karena rumah tersebut disandarkan orang yang menempatinya. Dalilnya adalah firman Allah ﷻ, لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ "*Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 1). Dalam ayat ini rumah-rumah istri disandarkan kepada mereka dengan alasan ditempati. Akan tetapi pendapat ini salah, karena hakikat penyandaran menuntut adanya kepemilikan sesuatu. Oleh karena itu, seandainya dikatakan, "Rumah ini milik Zaid," maka ini merupakan pengakuan atas kepemilikannya.

Pasal: Apabila seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah ini (tertentu) lalu rumah tersebut runtuh (dirobohkan dengan alat) dan menjadi halaman atau dijadikan kedai atau kebun, lalu dia memasukinya, maka dia tidak melanggar sumpahnya, karena tempat tersebut tidak lagi bernama rumah. Apabila rumah tersebut direnovasi lagi dengan alat lain, maka dia tidak melanggar sumpahnya bila memasukinya, karena tempat tersebut sudah bukan lagi rumah semula. Sedangkan bila dia direnovasi dengan alat yang sama, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak melanggarnya. Pendapat ini dinyatakan oleh Abu Ali bin Abu Hurairah, karena rumah tersebut bukan rumah yang semula.

Pendapat Kedua: Dia melanggar sumpahnya, karena rumah tersebut telah kembali seperti semula.

Penjelasan:

Apabila seseorang bersumpah tidak akan menempati rumah Zaid ini atau tidak akan memasukinya, lalu Zaid menjual rumah tersebut, kemudian orang yang bersumpah memasukinya, maka dia melanggar sumpahnya; kecuali bila dia meniatkan tidak akan memasukinya ketika masih menjadi miliknya, maka dia tidak melanggar bila memasukinya setelah kepemilikannya hilang dari Zaid. Begitu pula bila seseorang bersumpah tidak akan berbicara dengan budak Zaid, lalu Zaid menjual budaknya tersebut lalu dia

(yang bersumpah) berbicara dengannya; atau dia bersumpah tidak akan berbicara dengan istri Zaid, lalu Zaid menceraikan istrinya, kemudian dia (yang bersumpah) berbicara dengan mantan istri Zaid, maka dia melanggar sumpahnya. Pendapat ini dinyatakan oleh Malik, Ahmad, Muhammad dan Zufar. Sedangkan menurut Abu Hanifah dan Abu Yusuf, dia tidak melanggar sumpahnya berkenaan dengan rumah dan budak, tetapi berkenaan dengan istri dia melanggar sumpahnya; karena rumah itu tidak bisa dijadikan loyalitas dan permusuhan, akan tetapi hanya penolakan disebabkan adanya status kepemilikansehingga sumpah berkaitan dengannya. Argumentasi kami adalah, bahwa dalam sumpah tersebut ada penentuan dan penyandaran sehingga hukumnya adalah untuk penentuan, sebagaimana yang kami katakan berkaitan dengan istri, karena budak itu bisa loyal dan bisa memusuhi sehingga hukumnya seperti istri. Apabila seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah Zaid tanpa mengatakan 'Ini', lalu Zaid menjual rumahnya, kemudian dia (yang bersumpah) memasukinya, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Begitu pula bila dia bersumpah tidak akan berbicara dengan budak Zaid atau istrinya, lalu Zaid menjual budaknya dan menceraikan istrinya, kemudian orang yang bersumpah berbicara dengan istrinya, maka dia tidak melanggar sumpahnya, karena sumpah itu berhubungan dengan penyandaran secara khusus, sementara kepemilikannya itu hilang darinya. Apabila seseorang mengatakan "Demi Allah, aku tidak akan berbicara dengan Zaid," lalu Zaid merubah namanya dan dikenal dengan nama lain tersebut, lalu orang yang bersumpah berbicara dengannya setelah itu, maka dia melanggar sumpahnya, karena yang dianggap adalah orangnya dan bukan namanya.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak akan memasuki rumah Zaid lalu dia memasuki rumah yang dimiliki Zaid dan Amru, maka dia tidak melanggar sumpahnya, karena sumpahnya hanya berlaku untuk rumah yang dimiliki Zaid, sementara Zaid tidak memiliki sepenuhnya dan hanya memiliki separuhnya saja. Apabila seseorang mengatakan, "Demi Allah, aku tidak akan masuk rumah Zaid," lalu dia memasuki rumah yang ditempati Zaid baik rumah sewa atau rumah yang dipinjamkan kepadanya yang bukan miliknya, apabila yang diniatkan adalah rumah yang ditempati Zaid, maka dia melanggar sumpahnya. Sedangkan bila yang diniatkan adalah rumah yang dimiliki Zaid, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Akan tetapi menurut Malik, Abu Hanifah, Ahmad dan Abu Tsaur, dia melanggar sumpahnya, karena rumah itu disandarkan kepada orang yang menempatinya sebagaimana disandarkan kepada orang yang memilikinya. Oleh karena itu, Allah ﷻ berfirman,

"*Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka,*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 1). Yang dimaksud adalah rumah istri-istri karena mereka menempatinya.

Sementara argumentasi kami adalah, bahwa penyandaran kepada orang yang memiliki itu menunjukkan penyandaran kepemilikan. Oleh karena itu, bila seseorang mengatakan, "Rumah ini milik Zaid," maka ini menunjukkan bahwa rumah tersebut miliknya. Apabila dia mengatakan, "Yang aku maksud adalah kepemilikan karena menempatinya," maka ucapannya tidak diterima. Apabila penyandaran tersebut menunjukkan kepemilikan, maka disebut secara mutlak. Sedangkan berkenaan dengan ayat di

atas, maka penyandaran rumah kepada istri-istri mereka adalah sebagai majas saja dan bukan sebenarnya, dengan alasan karena sah meniadakan rumah darinya dengan mengatakan "Rumah ini bukan milik Zaid, akan tetapi hanya ditempati olehnya." Dan sumpah-sumpah itu hanya berkaitan dengan hakikat dan bukan majas.

Apabila seseorang mengatakan, "Demi Allah, aku tidak akan memasuki tempat tinggal Zaid," lalu dia memasuki rumah yang ditempati Zaid baik rumah miliknya atau rumah kontrakan atau rumah yang dipinjamkan, maka dia melanggar sumpahnya, karena istilah "tempat tinggal Zaid" berlaku padanya. Kecuali bila dia meniatkan tempat tinggal yang dimilikinya, maka dia tidak melanggar sumpahnya kecuali dengan memasuki rumah yang dimilikinya. Dalam *Al Umm* dikatakan, "Apabila seseorang bersumpah tidak akan menempati rumah Zaid, lalu dia menempati rumah Zaid yang merupakan miliki bersama (rumah patungan [bukan rumah pribadi]), maka dia tidak melanggar sumpahnya, baik dia hanya memilikinya paling sedikit atau paling banyak, karena dia tidak disandarkan kepadanya saja.

Masalah: Apabila seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah ini (rumah tertentu) lalu rumah tersebut runtuh dan bangunannya musnah, lalu dia memasukinya, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Begitu pula bila dia bersumpah tidak akan memasuki rumah ini, lalu rumah tersebut roboh dan menjadi tanah kosong kemudian dia memasukinya, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Abu Hanifah berkata,"Apabila seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah tertentu, maka dia melanggar bila memasukinya setelah rumah tersebut roboh." Namun Abu Hanifah

sependapat dengan kita dalam rumah yang mutlak (bukan rumah tertentu). Menurutnya, orang yang bersumpah tidak melanggarnya bila memasuki tanah kosong bekas rumah tersebut yang sudah hancur. Sedangkan menurut Imam Ahmad, apabila rumah tersebut ditentukan, maka dia melanggarnya bila memasukinya setelah rumah tersebut hancur. Argumentasi kami adalah, bahwa segala sesuatu yang berkaitan dengan nama dalam sumpah yang mutlak wajib dikeluarkan darinya bila ditentukan, seperti halnya bila seseorang bersumpah tidak akan makan gandum tertentu, lalu gandum tersebut digiling, atau bersumpah tidak akan masuk rumah tertentu lalu rumah tersebut roboh.

Apabila hal ini telah jelas, apabila rumah tersebut dibangun lagi dengan alat lain, lalu dia memasukinya, maka dia tidak melanggar sumpahnya, karena rumah baru tersebut bukan rumah pertama. Sedangkan bila dia dibangun lagi dengan kondisi yang sama, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak melanggarnya, karena rumah tersebut adalah rumah lain.

Pendapat Kedua: Dia melanggarnya, karena rumah tersebut telah kembali lagi seperti semula.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah si fulan, lalu dia memasuki rumah yang ditempatinya baik rumah kontrakan atau rumah pinjaman atau rumah *ghashab*, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Sementara menurut Ahmad, Abu Tsaur dan ulama fikih rasionalis, dia melanggar sumpahnya, karena rumah itu disandarkan kepada orang yang

menghuninya seperti penyandaran kepada pemiliknya. Allah ﷻ berfirman,

لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ

"*Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka,*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 1). Maksudnya adalah, rumah istri-istri yang ditempati mereka.

Allah ﷻ juga berfirman,

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ

"*Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu.*" (Qs. Al Ahzaab [33]: 33).

Disamping itu, penyandaran disini menunjukkan pengkhususan. Begitu pula orang yang menghuni sebuah rumah, maka rumah tersebut dikhususkan padanya. Dengan demikian maka penyandaran rumah tersebut kepadanya adalah benar. Penyandaran ini digunakan sesuai kebiasaan, sehingga bila memasukinya maka pelakunya dianggap melanggar, seperti halnya rumah milik sendiri.

Sedangkan menurut kami, penyandaran pada hakikatnya adalah kepada pemiliknya, dengan alasan seandainya seseorang mengatakan, "Rumah ini milik si fulan," maka dia mengakui kepemilikannya. Apabila dia mengatakan, "Yang aku maksud adalah bahwa dia menghuninya," maka perkataannya ini tidak diterima, karena hakikat penyandaran menunjukkan kepemilikan sesuatu, dan bahwa penyandaran rumah kepada penghuninya adalah penyandaran secara majas. Kalau kita menerima

penempatan majas kepada hakikat, maka orang-orang akan meninggalkan sumpah mereka.

Apabila seseorang bersumpah tidak akan memasuki rumah Zaid ini, sementara kata tunjuk disini mengacu pada sesuatu yang disandarkan kepada Zaid, maka dia melanggar sumpahnya, dan pelanggaran tersebut tidak gugur dengan hilangnya kepemilikan. Contohnya adalah, bila seseorang bersumpah tidak akan berbicara dengan istri si fulan lalu si fulan menceraikannya, lalu dia (yang bersumpah) berbicara dengannya, maka dia melanggar sumpah-nya.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak akan naik kendaraan (hewan tunggangan) milik si fulan lalu dia baik kendaraan yang disewa oleh fulan tersebut, maka menurut qiyas madzhab adalah, bahwa dia tidak melanggarnya, ini berdasarkan yang telah kami uraikan sebelumnya, bahwa penyandaran itu menunjukkan hakekat kepemilikan. Begitu pula bila seseorang naik kendaraan yang dipinjam oleh si fulan, dia juga tidak melanggar sumpahnya. Sedangkan menurut ulama madzhab Hanbali, dia melanggar sumpahnya pada kasus yang pertama, sementara pada kasus kedua dia tidak melanggarnya. Begitu pula dalam kasus ketika dia meng-*ghashab* kendaraan tersebut, dia juga tidak melanggarnya menurut pendapat seluruh ulama. Sedangkan yang tersisa dari dua pasal, maka hukumnya sama.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila seseorang bersumpah tidak akan memasuki rumah si fulan ini dari pintu ini, lalu dia melepas pintu tersebut dan

memasangnya di tempat lain, sementara jalan yang biasa dilewati dari pintu tersebut tetap seperti semula, lalu dia memasukinya lewat jalan tersebut, maka dia melanggar sumpahnya. Apabila dia melanggarnya dari tempat dipasangnya pintu tersebut (tempat yang baru), maka dia tidak melanggarnya. Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa apabila dia masuk dari jalan yang sebelumnya ada pintunya, maka dia tidak melanggarnya, karena dia tidak masuk dari pintu tersebut, mengingat pintunya telah dipindah. Namun pendapat ini salah, karena pintu tersebut merupakan jalan masuk dan jalan keluar, bukan daun pintu yang dipasang, sementara jalan pertama tetap ada sehingga pelanggaran itu berkaitan dengannya.

Apabila seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah ini (rumah tertentu) dari pintunya atau tidak akan masuk dari pintu rumah ini, lalu pintu tersebut ditutup dan dibuat lagi pintu di tempat lain, kemudian dia memasukinya, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak melanggar sumpahnya. Ini merupakan pendapat Abu Ali bin Abu Hurairah dan inilah pendapat yang disebutkan dalam *Al Umm*. Alasannya adalah, karena sumpah tersebut sah untuk pintu yang ada yaitu pintu pertama, sehingga dia tidak melanggarnya bila masuk melalui pintu kedua. Seperti halnya bila seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah Zaid, lalu Zaid menjual rumahnya kemudian memasukinya.

Pendapat Kedua: Dia melanggar sumpahnya. Ini merupakan pendapat Abu Ishaq dan inilah pendapat yang paling kuat. Alasannya adalah, karena sumpah itu hanya sah untuk pintu rumah tersebut dan pintunya yang sekarang adalah pintu kedua, sehingga pelanggaran berkaitan dengannya. Seperti halnya bila seseorang bersumpah tidak akan memasuki rumah Zaid, lalu Zaid menjual rumahnya, kemudian rumah tersebut dibeli orang lain, maka pelanggaran itu berkaitan dengan rumah kedua dan bukan rumah yang pertama.

Pasal: Apabila seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah, lalu dia masuk masjid atau toilet umum, maka dia tidak melanggar sumpahnya; karena masjid dan toilet itu tidak masuk dalam kategori rumah. Disamping itu, rumah hanya berlaku pada tempat yang digunakan sebagai tempat tinggal, sementara masjid dan toilet tidaklah demikian. Apabila dia masuk rumah yang terbuat dari bulu atau kulit, maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila orang yang bersumpah biasa tinggal di rumah bulu atau rumah kulit, maka dia melanggar sumpahnya. Sedangkan bila dia bukan orang yang biasa menempati rumah tersebut, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak melanggar sumpahnya. ini merupakan pendapat Abu Al Abbas bin Suraij. Alasannya adalah, karena sumpah itu berlaku menurut kebiasaan. Oleh karena itu, bila seseorang bersumpah tidak akan makan kepala, maka ucapannya ini ditafsirkan sesuai kebiasaannya ketika makan sendirian. Dan

rumah yang terbuat dari bulu dan kulit itu bukanlah rumah umum pedesaan sehingga dia tidak melanggar sumpahnya bila memasukinya.

Pendapat Kedua: Dia melanggar sumpahnya. Ini adalah pendapat Ishaq dan lainnya. Alasannya adalah karena rumah tersebut digunakan sebagai tempat tinggal sehingga mirip rumah pedesaan pada umumnya. Sedangkan perkataan mereka bahwa rumah kulit dan rumah bulu bukanlah rumah umum pedesaan, maka perkataan ini ditolak, karena rumah pedesaan juga tidak umum bagi rumah orang-orang Badui (rumah kulit dan rumah bulu). Begitu pula roti nasi, dia tidak umum bagi selain warga Tibristan, akan tetapi orang yang bersumpah tidak akan makan roti melanggarnya bila dia makan roti tersebut.

Asy-Syafi'i berkata: Apabila seseorang bersumpah tidak akan masuk dari pintu rumah ini dan ketika itu dia ada di suatu tempat, lalu dia pindah dari tempat tersebut, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Kecuali bila dia berniat tidak memasukinya, maka dia termasuk orang yang melanggar sumpahnya. Penjelasannya adalah, bahwa apabila seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah ini, lalu dia masuk dari pintunya atau memanjat dari atap atau lubang dinding, maka dia melanggar sumpahnya, karena dia telah memasukinya. Apabila seseorang mengatakan "Demi Allah, aku tidak akan masuk rumah ini dari pintu ini," lalu dia memasukinya dari lubang dinding atau atap rumah, maka dia

tidak melanggar sumpahnya, karena dia tidak memasukinya dari pintu tersebut.

Asy-Syafi'i menyatakan lebih lanjut: Kecuali bila dia berniat tidak akan memasukinya, maka dia melanggarnya bila memasukinya dari bagian manapun.

Apabila dibuatkan jalan dari tempat lain dan tidak dipasang padanya pintu pertama, lalu dia masuk darinya, maka dia tidak melanggarnya, karena dia tidak masuk dari pintu yang disumpahkan. Apabila pintunya dipindah ke jalan kedua, lalu dia masuk darinya, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa apabila dia memasukinya dari jalan pertama, maka dia tidak melanggarnya; sedangkan bila dia memasukinya dari jalan kedua yang dipasang padanya pintu yang sebelumnya ada pada jalan pertama saat bersumpah, maka dia melanggar sumpahnya.

Ada pula ulama madzhab kami lainnya yang mengatakan, bahwa apabila dia masuk dari jalan pertama, maka dia telah melanggar sumpahnya, baik pintunya dipindah darinya atau tidak. Apabila dia masuk dari jalan lain di rumah tersebut, maka dia tidak melanggarnya. Inilah pendapat yang paling *shahih*, karena pintu adalah tempat masuk dan tempat keluar; dia adalah tempat yang dibuka dan bukan daun pintu yang dipasang, karena daun pintu yang dipasang adalah untuk mencegah seseorang masuk dan bukan tujuan masuk dan tujuan keluar. Kecuali bila yang diniatkan dari pintu adalah daun pintunya yang dipasang, maka

dia melanggar bila memasukinya dari tempat dipasangnya, karena ucapannya bisa mengandung penafsiran demikian.

Apabila seseorang mengatakan, "Demi Allah, aku tidak akan masuk rumah ini dari pintunya" atau "Aku tidak akan masuk dari pintu rumah ini," sementara rumah tersebut memiliki pintu kemudian pintu tersebut ditutup dan dibuatkan pintu lain, lalu dia masuk darinya, maka ulama madzhab kami berselisih pendapat dalam masalah ini. Di antara ulama madzhab kami ada yang berpendapat sesuai pendapat Asy-Syafi'i, yaitu dia tidak melanggar sumpahnya, kecuali bila diniatkan bahwa dia tidak akan memasukinya secara umum lalu dia melanggarnya, karena penyandaran itu menunjukkan pengertian pintu yang ada pada saat sumpah sehingga hukumnya seperti orang yang mengatakan "Aku tidak akan masuk rumah ini dari pintu ini."

Di antara ulama madzhab kami lainnya ada yang berpendapat bahwa dia melanggar sumpahnya. Inilah pendapat yang lebih kuat, karena yang disebut pintu adalah pintu yang kedua sehingga sumpah berkaitan dengannya, meskipun dia tidak ada pada saat sumpah. Seperti halnya bila seseorang mengatakan, "Aku tidak akan masuk rumah Zaid," padahal Zaid saat itu tidak memiliki rumah, lalu setelah sumpah tersebut Zaid memiliki rumah, lalu orang yang bersumpah memasukinya, maka dia melanggar sumpahnya. Bagi yang berpendapat seperti ini, maka dia menafsirkan per-

kataan Asy-Syaf'i, bahwa yang dimaksud adalah pintu itu sendiri.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah ini (rumah tertentu), maka yang dimaksud adalah selamanya bila disebut secara mutlak. Apabila dia mengatakan "Yang aku niatkan adalah satu hari atau satu bulan," apabila sumpahnya adalah berkaitan dengan thalak atau memerdekakan budak atau *ilaa'* dengan nama Allah, maka ucapannya tidak diterima secara hukum, karena itu berkaitan dengan hak manusia. Dan apa yang diklaimnya itu bertentangan dengan zhahirnya. Sedangkan antara dia dengan Allah, maka itu menjadi utang baginya, karena apa yang diklaimnya itu ditafsirkan demikian. Sedangkan bila sumpahnya dengan nama Allah pada selain *ilaa'*, maka ucapannya diterima secara zhahir dan batin, karena dia dipercaya dalam hal yang wajib atasnya berupa hak-hak Allah ﷻ.

Cabang: Pendapat Para Ulama

Apabila seseorang bersumpah tidak akan masuk dari pintu rumah tertentu, lalu dia membuat pintu lain di tempat lainnya kemudian dia masuk lewat pintu tersebut, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Pendapat yang tertulis dalam *Al Umm* dan juga dinyatakan oleh Abu Ali bin Abu Hurairah adalah, bahwa dia tidak melanggar sumpahnya, karena sumpah tersebut berkaitan

dengan pintu yang disandarkan pada rumah, yaitu pintu pertama. Oleh karena itu, sumpahnya tidak sah untuk pintu kedua.

Pendapat Kedua: Dia melanggar sumpahnya. Ini merupakan pendapat Abu Ishaq Al Isfirayini dan inilah pendapat Ahmad ﷺ. Alasannya adalah, karena dia masuk rumah tersebut padahal dia telah bersumpah tidak akan memasukinya dari pintu tersebut. Yang dipakai adalah pintu terakhir sehingga sah bersumpah dengannya (dengan memasukinya lewat pintu ini). Sebagaimana bila seseorang bersumpah tidak akan memasuki rumah Zaid lalu Zaid menjual rumahnya kemudian rumah tersebut dibeli orang lain, maka pelanggaran sumpah berkaitan dengan orang lain tersebut ada kaitannya dengan pemilik pertama sebelum rumah tersebut dijual. Dan sumpahnya itu tidak berhubungan dengan yang pertama setelah dijual. Apabila dia mencopot pintu tersebut lalu memasangnya di rumah lain sementara jalannya tetap ada, maka dia melanggar sumpah bila memasukinya dari tempat yang sebelumnya ada pintu pertamanya, karena masuknya adalah dari jalan lewat dan bukan dari daun pintu.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah lalu dia masuk masjid atau toilet umum, maka berkenaan dengan hal ini Asy-Syafi'i mengatakan, "Apabila seseorang bersumpah tidak akan menghuni sebuah rumah, sementara dia orang badui atau orang desa dan tidak ada niat padanya dalam rumah yang dimasukinya baik rumah bulu atau rumah kulit, atau tenda, atau rumah batu, atau rumah tanah liat, atau segala bentuk rumah lainnya, maka dia melanggar sumpahnya."

Penjelasannya adalah: Apabila seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah lalu dia masuk rumah yang terbuat dari batu atau bata, atau bata merah, atau kayu, atau tebu, maka dia melanggarnya, baik dia orang desa atau orang Badui, karena semua rumah tersebut hukumnya sah sebagai rumah menurut syariat. Sedangkan bila dia memasuki lorong atau teras atau halamannya, maka menurut pengarang *Al Furu'*, dia tidak melanggarnya; kecuali bila seluruh rumah tersebut permanen dan tidak ada tempat khusus untuk menginap, maka dia melanggarnya bila memasuki lorong dan terasnya. Sedangkan menurut Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, pendapat tersebut perlu dikaji ulang kembali. Dan yang dimaksud olehnya adalah, bahwa orang tersebut melanggar sumpahnya. Pendapat ini juga dinyatakan oleh Abu Hanifah. Alasannya adalah karena seluruh rumah itu difungsikan sebagai tempat tinggal.

Apabila dia masuk masjid, atau Masjidil Haram, atau rumah dalam toilet umum atau biara atau gereja, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Ahmad berkata: Apabila dia masuk masjid atau Masjidil Haram, atau masuk rumah dalam toilet umum, maka dia melanggar sumpahnya, karena masjid juga disebut rumah." Dimana Allah ﷻ berfirman,

فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ

"*Di masjid-masjid yang telah diperintahkan untuk dimuliakan dan disebut nama-Nya di dalamnya,*" (Qs. An-Nurr [24]: 36).

Yang dimaksud adalah masjid-masjid. Sedangkan tentang toilet, Nabi ﷺ bersabda,

بِئْسَ الْبَيْتِ الْحَمَّامُ

"Seburuk-buruk rumah adalah toilet."

Nabi ﷺ juga pernah bersabda,

سَتُفْتَحُ لَكُمْ بِلاَدَ الرُّوْمِ وَسَتَجِدُوْنَ فِيْهَا بُيُوْتًا تُسَمَّى الْحَمَّامَاتِ، فَإِذَا دَخَلْتُمُوْهَا فَائْتَزِرُوْا بِالْمَآزِرِ.

"*Nanti kalian akan menaklukkan bangsa Romawi dan kalian akan menemukan rumah-rumah yang disebut toilet. Apabila kalian memasukinya, tutupilah diri kalian dengan kain sarung (kain penutup badan).*"

Sementara argumentasi kami adalah, bahwa rumah adalah nama untuk sesuatu yang ditempati menurut kebiasaan. Oleh karena itu, dikatakan "Rumah si fulan," padahal yang dimaksud adalah tempat tinggalnya. Sedangkan masjid dan toilet, keduanya tidak disebut rumah. Oleh karena itu, bila kata "rumah" disebut secara mutlak, maka yang dimaksud bukanlah masjid dan toilet. Sedangkan berkenaan dengan ayat di atas, maksudnya adalah, bahwa masjid disebut rumah sebagai kiasan saja dan bukan suatu yang nyata, dimana sumpah itu hanya berlaku untuk suatu yang nyata dan bukan kiasan.

Apabila seseorang masuk rumah bulu, atau rumah wol, atau rumah kulit, apabila yang bersumpah adalah orang badui, maka dia melanggar sumpahnya. Sedangkan bila dia orang desa yang tidak tinggal di rumah-rumah seperti itu, maka ulama madzhab kami berselisih pendapat dalam masalah ini. Menurut

Abu Al Abbas, dia tidak melanggar sumpahnya. Pendapat ini juga dinyatakan oleh Abu Hanifah, karena sumpah itu ditafsirkan sesuai kebiasaan yang berlaku. Oleh karena itu, bila seseorang bersumpah tidak akan makan kepala, maka yang berlaku adalah kepala yang biasa dimakannya sendirian (seperti kepala ikan misalnya). Dan rumah-rumah ini adalah tidak umum bagi orang-orang kota dan orang-orang desa sehingga tidak berlaku untuk sumpah-sumpah mereka. Sedangkan menurut mayoritas ulama madzhab kami, dia melanggar sumpahnya. Inilah pendapat tertulis dalam kitab-kitab mereka. Hanya saja mereka berselisih pendapat tentang alasannya. Menurut Abu Ishaq, dia dianggap melanggar, karena rumah-rumah tersebut menurut orang-orang badui juga disebut rumah. Apabila hukumnya demikian, maka dia juga berlaku di tempat lainnya. Bukankah bila orang Irak bersumpah tidak akan makan roti lalu dia makan roti nasi, dia dianggap melanggar sumpahnya? meskipun makanan tersebut tidak dikenal olehnya dan hanya dikenal orang Tibristan? Ada pula yang berpendapat, bahwa orang yang bersumpah itu melanggar sumpahnya dikarenakan rumah-rumah tersebut juga disebut rumah menurut syariat, dimana Allah ﷻ berfirman,

وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلْأَنْعَٰمِ بُيُوتًا

"*Dan dia menjadikan bagi kamu rumah-rumah (kemah-kemah) dari kulit binatang ternak.*" (Qs. An-Nahl [16]: 80).

Abu Ath-Thayyib berkata: Alasan yang benar adalah bahwa rumah-rumah tersebut disebut rumah secara hakiki. Sedangkan penamaan tenda dan kemah sebagai rumah adalah nama untuk jenis. Dan nama rumah itu pada hakikatnya mencakup semuanya, sedang sumpah itu ditafsirkan untuk hakikatnya.

Sedangkan alasan pertama, maka itu tidak benar, karena jika demikian, maka bisa dikatakan bahwa apabila seseorang bersumpah tidak akan naik kendaraan, maka dia dianggap melanggar sumpahnya bila mengendarai keledai, karena keledai tidak dianggap kendaraan (hewan tunggangan) di Mesir. Sedangkan alasan kedua juga tidak tepat, karena masjid juga disebut rumah, sebagaimana firman Allah ﷻ,

فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ

"*Di masjid-masjid yang telah diperintahkan untuk dimuliakan dan disebut nama-Nya di dalamnya*," (Qs. An-Nurr [24]: 36).

Meskipun demikian orang yang bersumpah tidak melanggarnya bila memasukinya.

Sedangkan redaksi "Untuk selain orang Tibristan (Ath-Thabari)," maka menurutku (Al Muthi'i): Ath-Thabari adalah nisbat kepada Tibristan, sebuah negeri Ajam. Kalimat ini tersusun dari dua kata. Inilah kalimat yang dinisbatkan kepada Abu Ali Ath-Thabari dan Ibnu Jarir Ath-Thabari, seorang ahli tafsir terkenal dan beberapa ulama madzhab kami. Sedangkan Thabariyah, itu adalah nama kota di wilayah Palestina yang akan dikembalikan oleh Allah kepada orang-orang Islam dari tangan bangsa Yahudi. Maka untuk Thabariyah nisbatnya adalah Thabarani dengan selain qiyas. Inilah nisbat yang disematkan pada pengarang tiga kitab *mu'jam*. Penduduk Thabaristan biasa membuat roti dari nasi. Yang dimaksud Asy-Syirazi adalah, bahwa apabila selain orang Tibristan bersumpah tidak akan makan roti, maka dia melanggarnya bila dia makan roti nasi.

Dalam *Kifayah Al Mutahaffizh* dikatakan: *Qaryah* (desa) adalah setiap tempat yang bangunan-bangunannya saling bersambung satu sama lain dan dijadikan tempat tinggal. Kalimat ini juga berlaku untuk kota. Bentuk jamaknya adalah *qura* dengan selain qiyas. Sebagian ulama ada yang mengatakan, "Karena setiap kalimat yang *wazan*-nya (timbangan kata) "*Fa'lah*" dalam bentuk kata kerja *mu'tal*, maka bentuk jamaknya adalah *Fi'al*, seperti *Zhabyah* dan *Zhiba'*, *Rakwah* dan *Rika'*." Sedangkan nisbatnya adalah *Qurawi* (orang desa), dengan *Ra'* berfathah tanpa qiyas.

Ibnu Baththal berkata, "Disebut *qaryah* karena dia tempat berkumpulnya manusia."

Dikatakan pula bahwa kalimat *qaryah* diucapkan *qiryah* dalam bahasa Yaman. Kemungkinan kalimat *qiryah* bentuk jamaknya adalah *qiraa*, seperti *lihyah* yang kata pluralnya *liha*.

Sedangkan redaksi, "Rumah tanah liat (*Buyut Al Madar*)," kalimat *madar* adalah kata plural dari *madarah*, seperti *qashab* dan *qashabah* yang artinya adalah tanah liat. Al Azhari berkata: *Madar* adalah potongan tanah liat. Sebagian ulama lain mengatakan, bahwa maknanya adalah tanah liat yang tidak bercampur dengan pasir. Orang-orang Arab menamai desa sebagai *qaryah*, karena bangunan yang ada pada umumnya terbuat dari tanah liat.

Cabang: Asy-Syafi'i ﷺ berkata dalam *Al Umm*: Apabila seseorang mengatakan, "Jika aku masuk rumah Zaid dengan izinnya, maka istriku aku cerai," apabila Zaid mengizinkannya masuk rumahnya, maka sumpahnya berlaku, baik dia masuk rumahnya atau tidak. Sedangkan bila dia masuk rumahnya setelah

itu tanpa izin Zaid, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Apabila Zaid melarangnya masuk setelah mengizinkan dan sebelum dia (yang bersumpah) masuk, maka dia tidak dicela atas perbuatannya.

Ibnu Ash-Shabbagh berkata: Pendapatnya tersebut perlu dikaji lagi, karena pencabutan izin membatalkannya dan iu sama saja dengan tidak memberi izin, dan dalam hal ini dia berdosa. Sekedar memberi izin tidak menjadikan sumpah itu halal, karena yang disumpahkan boleh masuk dengan adanya izin.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak akan naik hewan tunggangan milik budak tertentu, lalu dia naik hewan tunggangan yang diberikan majikan kepada budak tersebut untuk dinaiki, maka dia tidak melanggar sumpahnya itu (bila menungganginya). Sementara menurut Abu Hanifah, dia telah melanggarnya. Begitu pula bila seseorang bersumpah tidak akan naik kendaraan milik Zaid yang diberikan kepada budaknya untuk dikendarai, maka dia melanggar sumpahnya (bila mengendarai-nya). Sedangkan menurut Abu Hanifah, dia sudah melanggar sumpahnya.

Argumentasi kami adalah, bahwa budak tersebut tidak memilikinya, karena penyandaran itu menunjukkan kepemilikan orang yang memilikinya, seperti halnya bila seseorang naik kendaraan yang dipinjam oleh orang yang dijadikan objek sumpah. Apabila sang majikannya itu yang memiliki, lalu orang yang bersumpah mengendarainya, apabila kami katakan bahwa si budak memilikinya atas dasar kepemilikan, maka orang yang bersumpah itu melanggarnya. Sedangkan bila kami katakan, bahwa sang

budak tidak memilikinya, maka orang itu tidak melanggar sumpahnya.

Apabila seseorang bersumpah tidak akan naik kendaraan Zaid, lalu dia naik kendaraan budak *mukatab*-nya, maka dia tidak melanggarnya, karena si majikan tidak memilikinya, dimana perbuatan terhadapnya itu tidak berlaku. Apabila dia bersumpah tidak akan naik kendaraan budak *mukatab*, maka dalam hal ini Ibnu Ash-Shabbagh mengatakan, bahwa mayoritas ulama madzhab kami mengatakan, apabila dia mengendarai kendaraan milik budak *mukatab*, maka dia telah melanggar sumpahnya, karena budak *mukatab* itu memiliki hak untuk menggunakannya dan itu bukan milik majikannya.

Sedangkan menurut Syaikh Abu Hamid, dia mengatakan: Apabila kami katakan, bahwa seorang budak tidak memiliki tersebut, maka bisa dikatakan bahwa orang yang bersumpah tidak melanggar sumpahnya, karena budak *mukatab* memang tidak memiliki hak terhadapnya. Ibnu Ash-Shabbagh berkata: Pendapat pertama lebih *zhahir*, karena apabila kendaraan tidak disandarkan kepada majikan si budak *mukatab,* maka dia harus disandarkan kepadanya (si budak *mukatab*).

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah lalu dia berdiri di lorong rumah atau halaman atau ruangan di samping rumah, apakah dia melanggar sumpahnya?. Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak melanggar sumpahnya. Pendapat ini dinyatakan oleh Ahmad, karena itu tidak disebut

rumah, mengingat bisa dikatakan, "Aku tidak masuk rumah, tetapi hanya berdiri di lorong rumah atau ruang tengah atau halaman."

Pendapat Kedua: Dia melanggar sumpahnya, karena tidak mungkin dikatakan, "Jaminan aman penduduk Makkah adalah bahwa siapa saja yang masuk rumah Abu Sufyan, maka dia aman." Pelanggaran ini mencakup semuanya baik halaman atau ruang tengah atau ruangan samping rumah. Pendapat ini dinyatakan oleh Abu Hanifah, karena semua bagian rumah itu adalah rumah.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila seseorang bersumpah tidak akan makan gandum, lalu dia mengolah gandum tersebut menjadi tepung, atau bersumpah tidak makan tepung, atau bersumpah tidak makan adonan roti lalu dia mengolahnya menjadi roti, maka dia tidak melanggar sumpah bila memakannya. Akan tetapi menurut Abu Al Abbas, dia melanggar sumpahnya, karena sumpah itu berkaitan dengan sesuatu yang disumpahkan, sehingga pelanggaran sumpah berkaitan dengannya, meskipun namanya hilang; sebagaimana apabila seseorang bersumpah tidak akan memakan domba jantan, lalu dia menyembelih dan memakannya. Sedangkan pendapat yang berlaku dalam madzhab kami adalah pendapat pertama, karena sumpahnya dikaitkan dengan benda dan namanya. Sedangkan bila yang disumpahkan bukan bendanya, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Begitu pula bila sumpahnya dengan selain namanya, pelakunya tidak dianggap melanggar sumpahnya. Ini berbeda dengan

domba jantan, karena domba itu tidak mungkin dimakan dalam keadaan hidup, sedangkan gandum, maka itu bisa dimakan saat masih biji. Disamping itu, domba jantan dilarang dimakan saat masih hidup tanpa perlu sumpah, sehingga tidak masuk dalam kategori sumpah. Sedangkan gandum, dia tidak dilarang untuk dimakan sehingga sumpah itu berkaitan dengannya.

Apabila seseorang bersumpah tidak akan makan kurma matang lalu dia memakannya saat menjadi kurma kering, atau bersumpah tidak akan makan domba jantan, lalu dia memakannya saat masih menjadi kambing gibas, atau bersumpah tidak akan berbicara dengan anak kecil lalu dia berbicara dengannya setelah anak tersebut menjadi kakek-kakek, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak melanggar sumpah-nya, sebagaimana dia juga tidak melanggar bila bersumpah tidak akan makan gandum lalu gandum tersebut menjadi tepung kemudian dia memakannya. Ini merupakan pendapat Abu Ali bin Abu Hurairah.

Pendapat Kedua: Dia melanggar sumpahnya, karena perubahannya terjadi tanpa perbuatan, sementara untuk gandum perubahannya terjadi karena pengolahan. Akan tetapi pendapat ini tidak benar, karena hukumnya bisa batal bila seseorang bersumpah tidak akan makan telur, lalu telur tersebut menjadi anak burung, atau bersumpah tidak akan makan biji, lalu dia menjadi tanaman, maka dia tidak melanggar sumpah

bila memakannya, meskipun perubahannya terjadi tanpa adanya pengolahan.

Apabila seseorang bersumpah tidak akan meminum jus, lalu jus tersebut menjadi *khamer*, atau bersumpah tidak akan minum *khamer*, lalu *khamer* tersebut menjadi cuka kemudian dia meminumnya, maka dia tidak melanggar sumpahnya, sebagaimana yang kami katakan berkenaan dengan gandum yang menjadi tepung.

Apabila seseorang bersumpah tidak akan memakai kain tenun lalu kain tersebut ditenun menjadi pakaian, maka dia melanggar sumpah bila memakainya, karena kain tenun itu tidak bisa dipakai kecuali bila telah ditenun, sehingga hukumnya seperti orang yang bersumpah tidak akan makan binatang tertentu, lalu dia menyembelih dan memakannya.

Pasal: Apabila seseorang bersumpah tidak akan minum arak, lalu dia meminumnya, atau bersumpah tidak akan makan roti, lalu menumbuk dan menelannya tanpa mengunyah, maka dia tidak melanggar sumpahnya itu, karena perbuatan itu juga memiliki jenis yang berbeda-beda seperti halnya benda. Kemudian bila dia bersumpah memakan jenis benda, maka dia tidak melanggar sumpahnya bila memakan jenis lainnya. Begitu pula bila dia bersumpah akan melakukan satu jenis perbuatan, maka dia tidak melanggar sumpahnya bila melakukan jenis lainnya.

Apabila seseorang bersumpah tidak akan mencicipi makanan, lalu dia mencicipi dan menelannya, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak melanggar sumpahnya, karena tidak dirasakan hakikat mencicipi selama tidak ditelan. Oleh karena itu, puasa tidak batal bila mencicipi makanan.

Pendapat Kedua: Dia melanggar sumpahnya, karena mencicipi bertujuan untuk merasakan makanan tanpa ditelan. Apabila dia bersumpah tidak akan mencicipinya lalu dia memakannya atau meminumnya, maka dia melanggar sumpahnya, karena dia telah mencicipi dan menambahnya. Apabila dia bersumpah tidak akan makan, tidak akan minum serta tidak akan mencicipi, tetapi makanan atau minuman tersebut masuk ke dalam kerongkongan hingga sampai ke dalam perutnya, maka dia tidak melanggarnya, karena dia tidak makan, tidak minum dan tidak mencicipinya.

Apabila seseorang mengatakan, "Demi Allah, aku tidak akan memakan makanan ini," lalu makanan tersebut masuk ke dalam kerongkongannya, maka dia telah melanggar sumpahnya. Karena artinya adalah "Aku tidak akan menjadikannya sebagai makanan bagiku," tetapi ternyata dia menjadikannya makanan baginya.

Penjelasan:

Apabila seseorang bersumpah tidak akan memakan gandum, atau tidak akan memakan sebagian darinya lalu dia menumbuk atau memakannya, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Pendapat ini dinyatakan oleh Abu Hanifah. Sementara menurut Abu Yusuf dan Muhammad, dia melanggar sumpahnya. Syaikh Abu Ishaq juga meriwayatkan pendapat ini dari Abu Al Abbas. Alasannya adalah, karena gandum itu dimakan demikian, sehingga hukumnya seperti orang yang bersumpah tidak akan makan kambing gibas lalu dia menyembelih dan memakannya, atau seperti orang yang bersumpah tidak akan makan daging tertentu lalu dia menjadikannya sate kemudian memakannya.

Argumentasi kami adalah, bahwa nama gandum telah hilang dengan ditumbuk sehingga hubungannya dengan sumpah juga ikut hilang, seperti halnya bila seseorang bersumpah tidak akan makan gandum lalu dia menanamnya dan memakan rumput-rumputnya. Begitu pula bila seseorang bersumpah tidak akan makan telur lalu telur itu menjadi anak burung dan dimakan olehnya. Ini berbeda dengan kambing gibas, karena dia tidak mungkin dimakan dalam keadaan hidup; dan dia juga tidak serupa dengan daging. Karena nama daging dan bentuknya itu senantiasa ada.

Apabila seseorang bersumpah tidak akan makan tepung, lalu dia menjadikannya adonan kemudian membuat roti dan lalu memakannya, atau bersumpah tidak akan makan adonan, lalu adonan tersebut dijadikan roti dan kemudian dimakan, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Akan tetapi menurut Abu Hanifah, Ahmad dan Abu Al Abbas, dia melanggar sumpahnya. Pendapat

yang paling *shahih* adalah pendapat pertama, berdasarkan alasan yang telah kami kemukakan dalam pembahasan sebelumnya.

Cabang: Pendapat Para Ulama

Apabila seseorang bersumpah atas sesuatu dalam bentuk dan sifatnya, lalu sifatnya itu berubah karena mengikuti bentuknya, seperti orang yang bersumpah tidak akan makan gandum, lalu dia menumbuknya (menggilingnya) menjadi tepung, maka gandum tersebut telah menjadi tepung. Atau dia bersumpah tidak akan makan tepung lalu dia menjadikannya adonan, atau dia bersumpah tidak akan makan adonan, lalu adonan tersebut dipanggang di dapur api hingga menjadi roti, maka semua bentuk ini tidak menjadikan pelakunya melanggar sumpahnya jika dia memakannya; karena sumpah itu berkaitan dengan benda dan sifatnya. Sebagaimana pelakunya tidak melanggar sumpah pada selain bendanya, maka dia juga tidak melanggar pada selain sifatnya.

Abu Al Abbas bin Suraij berkata: Dia melanggar sumpahnya, karena sumpah itu sah pada benda, sedang benda itu tetap, dimana hilangnya sifat pada benda itu tidak mempengaruhi intinya. Sebagaimana bila seseorang bersumpah tidak akan makan domba jantan, lalu dia menyembelih dan memakannya, maka dia melanggar sumpahnya." Pendapat ini juga dinyatakan oleh Ahmad, Abu Yusuf dan Muhammad bin Al Hasan. Sedangkan pendapat madzhab adalah pendapat yang pertama, ini berdasarkan yang telah kami uraikan tentang berkumpulnya benda dengan nama. Ini berbeda dengan domba jantan, karena memakannya

dalam kondisi hidup iru dilarang oleh syariat dan tradisi tanpa adanya sumpah.

Penjelasan:

Apabila seseorang mengatakan, "Demi Allah, aku tidak akan berbicara dengan anak kecil ini," lalu anak tersebut menjadi pemuda kemudian dia (yang bersumpah) berbicara dengannya; atau dia bersumpah tidak akan berbicara dengan pemuda tersebut lalu si pemuda menjadi orang tua, kemudian dia (yang bersumpah) berbicara dengannya; atau dia bersumpah tidak akan makan daging anak kambing, lalu anak kambing tersebut menjadi kambing hutan (kambing dewasa); atau bersumpah tidak akan kurma yang belum matang lalu kurma tersebut menjadi kurma matang kemudian dia memakannya; atau bersumpah tidak akan makan kurma matang lalu kurma tersebut menjadi kurma kering, maka apakah dia melanggar sumpahnya dalam semua kasus tersebut?. Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak melanggar sumpahnya; karena namanya telah hilang sehingga mirip ucapan seseorang "Aku tidak akan makan gandum ini," lalu dia menggiling dan memakannya.

Pendapat Kedua: Dia melanggar sumpahnya, karena bentuknya tetap demikian dan yang berubah hanya sifatnya, sehingga kasus ini mirip orang yang bersumpah tidak akan memakan daging, lalu dia menjadikan daging tersebut sebagai sate kemudian memakannya. Inilah pendapat madzhab kami.

Sedangkan menurut Abu Hanifah, dia berkata tentang binatang bahwa pelakunya melanggar sumpahnya, sementara

untuk yang lainnya pelakunya dianggap tidak melanggar sumpahnya, karena niatnya adalah tidak berbicara dengan anak kecil dan pemuda sebagai perbuatan baik terhadapnya, dimana hal ini tidak akan hilang meskipun orang tersebut telah menjadi kakek-kakek. Begitu pula dengan maknanya, yaitu bahwa pelakunya bersumpah tidak akan memakan anak kambing dan makna tersebut tetap ada." Akan tetapi pendapat ini tidak benar, karena yang dianggap adalah namanya dan bukan niatnya. Oleh karena itu, bila seseorang bersumpah tidak akan makan daging anu lalu dia memakannya saat daging tersebut masih mentah, maka dia melanggar sumpahnya, meskipun niatnya tidak mau memakannya dalam keadaan masak.

Apabila seseorang mengatakan, "Demi Allah, aku tidak akan berbicara dengan anak kecil," lalu dia berbicara dengan pemuda; atau bersumpah tidak akan berbicara dengan pemuda lalu dia berbicara dengan kakek-kakek; atau bersumpah tidak akan memakan daging anak kambing lalu dia memakan daging domba jantan; atau bersumpah tidak akan makan kurma yang belum matang lalu dia memakan kurma matang; atau bersumpah tidak akan makan kurma matang lalu dia memakan kurma kering, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Demikianlah menurut pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i. Alasannya adalah, karena sumpah disini berkaitan dengan sifat dan bukan bendanya, sementara sifatnya tidak ada, sehingga yang berlaku adalah seperti orang yang bersumpah tidak akan makan kurma kering tertentu lalu dia makan kurma lain.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak akan minum jus (perahan buah) lalu jus tersebut menjadi cuka lalu dia

meminumnya, atau bersumpah tidak akan minum *khamer* lalu Khamar tersebut menjadi cuka lalu dia meminumnya, maka dia tidak melanggar sumpahnya, sebagaimana yang kami katakan berkenaan dengan gandum yang menjadi tepung. Apabila dia bersumpah tidak akan memakai kain tenun lalu dia mengolah kain tersebut menjadi pakaian lalu memakainya, maka dia melanggar sumpahnya, karena kain tenun itu tidak akan dipakai kecuali setelah menjadi pakaian, sehingga hukumnya seperti orang yang mengatakan, "Demi Allah, aku tidak akan makan kambing gibasy ini," lalu dia menyembelihnya, maka dia telah melanggar sumpahnya.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak akan makan kurma basah ....dst," apabila hakikat sesuatu itu berubah dengan pengolahan, maka pelanggaran ini tidak berkaitan dengannya. Sedangkan bila dia berubah tanpa adanya pengolahan, seperti orang yang bersumpah tidak akan makan kurma matang, lalu dia memakannya ketika menjadi kurma kering, atau bersumpah tidak akan memakan domba jantan lalu dia memakannya ketika menjadi kambing gibasy, atau bersumpah tidak akan berbicara dengan anak kecil lalu dia berbicara dengannya setelah anak tersebut menjadi orang tua, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak melanggar sumpahnya, sebagaimana yang telah kami uraikan berkaitan dengan gandum yang menjadi tepung. Pendapat ini dinyatakan oleh Abu Ali bin Abu Hurairah.

Pendapat Kedua: Dia melanggar sumpahnya, ini berdasarkan penjelasan yang telah diuraikan oleh Asy-Syirazi. Akan tetapi menurut ulama fikih rasionalis dan Ahmad bin Hanbal, dia tidak melanggar sumpahnya, karena bila yang disumpahkan tidak ditentukan dan tidak diniatkan sesuatu yang menyelisihi *lafazh*-nya secara zhahir, dan juga tidak ada sesuatu yang menjauhkan darinya, maka sumpahnya itu berkaitan dengan sesuatu yang dia maksud, dan juga yang digantungkan berdasarkan sumpahnya itu tanpa harus dilewati.

Apabila seseorang bersumpah tidak akan memakan kurma matang, maka dia tidak melanggar sumpahnya bila makan kurma kering atau kurma yang belum masak atau kurma mentah atau jenis kurma lainnya. Ini merupakan pendapat mayoritas ahli fikih. Ibnu Qudamah berkata: Sejauh yang kami ketahui, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini.

Apabila seseorang bersumpah tidak akan memakan buah anggur, lalu dia makan anggur kering atau madu atau cuka atau juga manisan, atau dia bersumpah tidak akan berbicara dengan pemuda, lalu berbicara dengan orang tua, atau bersumpah tidak akan membeli anak kambing lalu dia membeli domba jantan, atau bersumpah tidak akan memukul budak lalu dia memukul orang merdeka, maka dia tidak melanggar sumpahnya; dalam hal ini para ulama tidak berselisih pendapat. Alasannya adalah, karena sumpah itu berkaitan dengan sifat dan bukan bendanya, sementara sifatnya tidak ditemukan, sehingga yang berlaku adalah ucapannya, "Aku tidak akan makan kurma kering ini," lalu dia makan kurma lainnya.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak akan memakan kurma matang lalu dia makan kurma yang separuhnya belum matang dan separuhnya lagi kering atau makan kurma yang mulai matang di bagian pinggirnya sementara sisanya belum matang, atau bersumpah tidak akan memakan kurma yang belum matang lalu dia makan kurma yang mulai batang di bagian pinggirnya sementara sisanya belum matang, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia melanggar sumpahnya. Inilah pendapat yang paling *zhahir*, karena dia makan kurma matang dan kurma yang belum matang, sehingga dia dianggap melanggar sumpahnya. Seperti halnya bila seseorang makan separuh kurma matang dan separuh kurma yang belum matang secara satu persatu. Pendapat ini dinyatakan oleh Abu Hanifah, Ahmad dan Muhammad bin Al Hasan.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpahnya, karena yang dimakan bukan kurma matang dan bukan kurma kering. Ini adalah pendapat Abu Yusuf dan sebagian ulama madzhab kami.

Apabila seseorang bersumpah tidak akan memakan sesuatu lalu dia meminumnya, atau bersumpah tidak akan minum sesuatu lalu dia memakan atau menelannya, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Pendapat ini dinyatakan oleh Abu Tsaur dan ulama fikih rasionalis, karena perbuatan seseorang itu berbagai macam jenisnya, seperti halnya benda. Begitu pula bila seseorang bersumpah melakukan sesuatu terhadap suatu benda, maka dia tidak melanggarnya, bila melakukan terhadap benda lainnya. Begitu pula dengan perbuatan. Ini adalah salah satu dari dua riwayat Ahmad yang diriwayatkan darinya dalam masalah yang berkaitan dengan orang yang bersumpah tidak akan minum

anggur lalu dia memakannya, maka dia itu tidak melanggar sumpahnya, karena apa yang dilakukannya itu tidak disebut meminum.

Dalam riwayat Al Khiraqi disebutkan, bahwa pelakunya melanggar sumpah, karena sumpah akan memakan sesuatu atau meminumnya secara kebiasaan bertujuan menjauhi sesuatu tersebut, sehingga sumpah tersebut ditafsirkan dengannya, kecuali bila diniatkan demikian. Apabila seorang dokter mengatakan kepada orang sakit, "Janganlah kamu makan madu," maka ini juga adalah larangan untuk meminumnya.

Apabila seseorang bersumpah tidak akan minum sesuatu lalu dia menghisap dan membuangnya, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Diriwayatkan dari Ahmad tentang orang yang bersumpah tidak akan minum lalu dia menghisap tebu, maka dia tidak melanggar sumpahnya itu. Ini adalah pendapat ulama fikih rasionalis; karena mereka mengatakan: bahwa apabila seseorang bersumpah tidak akan meminum, lalu dia menghisap biji buah delima kemudian meludahkannya, maka dia tidak melanggar sumpahnya; karena apa yang dilakukannya itu bukanlah makan dan minum.

Ada pula yang berpendapat seperti Al Khiraqi yaitu bahwa pelakunya itu melanggar sumpah, karena dia telah memakannya hingga sampai kerongkongan dan perutnya, sehingga dia melanggar sumpahnya. Hal ini sesuai dengan pendapat mereka yang berkaitan dengan orang yang bersumpah tidak akan makan apa-apa lalu dia meminumnya atau tidak meminumnya, lalu dia memakannya. Apabila seseorang bersumpah tidak akan memakan gula, lalu dia menaruh gula itu di mulutnya sampai gula tersebut larut sendiri kemudian dia menelannya, maka dia tidak melanggar

sumpahnya. Sedangkan pendapat Ahmad dan para pengikutnya adalah berdasarkan dua riwayat yang ada. Apabila seseorang bersumpah tidak akan memakan atau meminumnya, lalu dia mencicipinya, maka dia tidak melanggar sumpahnya menurut pendapat mereka semua. Apabila dia bersumpah tidak akan mencicipinya, lalu dia ternyata mencicipinya, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak melanggar sumpahnya, karena mencicipi tidak bisa terasa kecuali dengan menelan. Oleh karena itu, puasa tidak batal karena mencicipi makanan kecuali bila ditelan.

Pendapat Kedua: Dia melanggar sumpahnya. Pendapat ini dinyatakan oleh Ahmad.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak akan mencicipi makanan lalu dia memakan atau meminum atau menelannya, maka dia melanggar sumpahnya menurut pendapat seluruh ulama, karena dia mencicipi dan melakukan yang lebih dari itu. Apabila dia mengunyah lalu membuangnya, maka hukumnya adalah seperti yang telah kami uraikan pada dua pendapat tadi.

Apabila seseorang bersumpah tidak akan makan dan tidak akan minum serta tidak akan mencicipi makanan, lalu dia memasukkan makanan atau minuman tersebut ke dalam mulutnya, apabila dia memasukkannya dengan diteteskan, maka dia tidak melanggar sumpahnya, karena dia tidak melakukan sesuatu yang disumpahkan.

Apabila seseorang mengatakan, "Aku tidak akan mencicipi makanan ini," lalu dia menelan atau meminumnya, maka dia

melanggar sumpahnya, karena apa yang dilakukannya adalah memakannya. Nabi ﷺ menamai susu sebagai makanan dalam hadits,

إِنَّمَا يَخْزَنُ لَهُمْ ضُرُوْعُ مَوَاشِيْهِمْ أَطْعِمَتُهُمْ.

"*Sesungguhnya ambing susu binatang menyimpan makanan mereka (pemilik binatang tersebut).*"

Sedangkan berkenaan dengan air, dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Itu adalah makanan, ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

إِنَّ ٱللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي

وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ

"*Sesungguhnya Allah akan menguji kamu dengan suatu sungai. Maka siapa di antara kamu meminum airnya; bukanlah dia pengikutku. dan barangsiapa tiada meminumnya, kecuali menceduk seceduk tangan, maka dia adalah pengikutku.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 249).

Pendapat Kedua: Itu bukanlah makanan, karena tidak disebut makanan dan tidak dipahami sebagai makanan. Oleh karena itu, kalimat ini senantiasa digabungkan dengan mengatakan "Makanan dan minuman." Dalam hadits Ibnu Majah disebutkan bahwa Nabi ﷺ bersabda,

لاَأَعْلَمُ مَا يَجْزِى مِنَ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ إِلاَّ اللَّبَنَ.

"Sejauh yang aku ketahui tidak ada sesuatu yang bisa mencukupi makan dan minum selain susu."

Dalam ungkapan lain juga sering dikatakan "Bab Makanan dan Minuman".

Cabang: Apabila seseorang memakan obat, maka menurut madzhab kami dia melanggar sumpahnya, karena dia makan dengan keinginan sendiri. Ini adalah salah satu dari dua pendapat ulama madzhab Hanbali.

Pendapat kedua adalah bahwa dia tidak melanggar sumpahnya, karena obat tidak masuk dalam kategori makanan dan tidak dimakan kecuali dalam kondisi darurat. Apabila seseorang makan tumbuh-tumbuhan yang secara umum biasa dimakan, maka dia melanggar sumpahnya.

Pasal: Apabila seseorang bersumpah tidak akan minum tepung gandum lalu dia mencampur tepung tersebut dengan air lalu mengolah dan kemudian meminumnya, maka dia melanggar sumpahnya, karena dia telah meminumnya. Apabila dia menelannya sebelum gandum tersebut diberi air, atau mencampur gandum tersebut dengan air lalu memakannya dengan sendok atau dengan jari-jarinya, maka dia tidak melanggar sumpahnya, karena dia bersumpah tidak akan memakan tepung gandum, lalu mencampurnya dengan air hingga menjadi lembek dan kemudian meminumnya dan tidak memakannya, sehingga dia tidak dianggap melanggar sumpahnya.

Apabila seseorang bersumpah tidak akan memakan roti lalu dia mengunyah dan menelannya, maka dia melanggar sumpahnya, karena dia telah memakannya. Apabila dia meremukkan roti tersebut lalu mencampurinya dengan air kemudian meminumnya atau menelannya tanpa dikunyah, maka dia tidak melanggar sumpahnya, karena perbuatan itu bermacam-macam jenisnya seperti halnya benda. Apabila dia bersumpah melakukan salah satu jenis benda, maka dia tidak melanggar sumpahnya bila melakukan jenis lainnya. Begitu pula bila dia bersumpah melakukan jenis perbuatan, dia tidak melanggar sumpahnya bila melakukan jenis perbuatan lain.

Apabila seseorang bersumpah tidak akan makan makanan tertentu atau tidak akan meminumnya, lalu dia mencicipi tetapi tidak sampai masuk ke dalam kerongkongannya, maka dia tidak melanggar sumpahnya, karena yang dilakukannya bukan makan dan juga bukan minum.

Apabila seseorang bersumpah tidak akan mencicipi makanan lalu dia memakan dengan mulut lalu membuang dan tidak menelannya, maka dia melanggar sumpahnya. Akan tetapi ada sebagian ulama madzhab kami ada yang berpendapat, bahwa dia tidak melanggarnya, karena apa yang dilakukannya tersebut tidak disebut mencicipi. Oleh karena itu, puasa tidak batal bila mencicipi makanan. Dalam hal ini pendapat pertama adalah yang paling *shahih*, karena mencicipi adalah merasakan makanan tersebut dan itu telah terjadi.

Apabila seseorang bersumpah tidak akan mencicipi makanan lalu dia memakan atau meminumnya, maka dia melanggar sumpahnya, karena dia telah mencicipi dan melakukan lebih dari itu. Apabila seseorang bersumpah tidak akan makan

atau tidak akan minum, atau tidak akan mencicipi makanan, lalu dia menelan sendiri makanan tersebut atau ditelankan oleh orang lain dengan kehendaknya hingga sampai ke kerongkongannya dan masuk ke dalam perutnya, maka dia tidak melanggar sumpahnya itu, karena dia tidak makan dan tidak minum serta tidak mencicipinya. Apabila seseorang mengatakan, "Demi Allah, aku tidak akan memakan makanan ini," lalu dia menelannya sendiri atau ada orang lain yang menelankannya (ke dalam mulutnya) dengan kehendaknya, maka dia telah melanggar sumpahnya; karena artinya adalah, "Aku tidak akan menjadikannya makanan untukku," tetapi dia telah menjadikannya makanan untuknya.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Jika seseorang bersumpah tidak memakan daging, maka dia telah melanggar sumpahnya bila memakan daging semua hewan yang dagingnya boleh dimakan, baik itu daging binatang ternak, daging hewan liar (yang tidak diternakkan), maupun daging burung. Karena kata "daging" digunakan untuk menyebut daging semua binatang tersebut. Namun dia tidak melanggar sumpahnya jika memakan ikan, karena kata "daging" tidak digunakan untuk menyebut ikan. Lantas apakah dia melanggar sumpah jika memakan daging binatang yang dagingnya tidak boleh dimakan? Dalam hal ini, ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia telah melanggar sumpahnya, karena kata daging pun digunakan untuk menyebut daging binatang yang dagingnya tidak boleh dimakan, meskipun daging binatang yang tidak boleh

dimakan ini statusnya tidak halal. Sebagaimana kata daging juga digunakan untuk menyebut daging hewan hasil *ghashab*, meskipun daging hewan hasil *ghashab* tersebut juga tidak halal.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpahnya, karena maksud dari sumpah tidak makan daging tersebut adalah melarang diri sendiri agar tidak mengkonsumsi daging yang diperbolehkan. Sedangkan daging hewan yang dagingnya tidak boleh dimakan, tetap terlarang untuk dikonsumsi walaupun tidak ada sumpah. Oleh karena itu, daging binatang yang tidak boleh dimakan ini tidak termasuk ke dalam sumpah tersebut.

Apabila seseorang bersumpah untuk tidak memakan daging, kemudian dia memakan gajih/lemak, maka dia tidak melanggar sumpahnya itu, demikian pula sebaliknya. Jika dia bersumpah untuk tidak makan gajih/lemak, kemudian dia makan daging, maka dia pun tidak melanggar sumpahnya itu. Karena daging dan lemak itu berbeda jenis, nama dan sifatnya.

Apabila seseorang bersumpah untuk tidak memakan daging, kemudian dia memakan bagian gemuk dari punggung maupun lambung, atau bagian yang berada di atas daging serta bagian berwarna putih yang ada di sela-sela daging, maka dengan memakan itu berarti dia telah melanggar sumpah, karena itu adalah daging penggemuk. Namun, jika seseorang bersumpah untuk tidak makan lemak, kemudian dia

memakan bagian yang telah disebutkan tadi (yaitu bagian gemuk dari punggung maupun lambung, atau bagian yang berada di atas daging serta bagian berwarna putih yang ada di sela-sela daging), maka dia tidak melanggar sumpah. Karena semua itu bukanlah lemak.

Jika seseorang bersumpah untuk tidak makan daging atau lemak, kemudian dia memakan hati, limpa, jeroan, atau otak, maka dia tidak melanggar sumpah, karena semua itu berbeda dengan daging dan lemak, baik secara nama maupun sifatnya. Apabila seseorang bersumpah untuk tidak makan daging, kemudian dia memakan daging pipi atau daging kepala, atau lidah, maka mengenai ada atau tidak adanya pelanggaran sumpah dalam kasus ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia telah melanggar sumpahnya, karena semua itu juga daging.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpahnya, karena istilah daging hanya digunakan untuk menyebut daging tubuh.

Para ulama madzhab kami juga berbeda pendapat mengenai bagian pantat hewan. Di antara ulama madzhab kami ada yang berpendapat, bahwa pantat hewan itu temasuk lemak, sehingga apabila seseorang bersumpah untuk tidak makan lemak, kemudian dia memakan daging pada bagian pantat hewan, maka dia telah melanggar sumpahnya.

Namun, jika dia bersumpah untuk tidak memakan daging, kemudian dia makan bagian pantat hewan, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Karena, bagian pantat hewan itu menyerupai lemak dalam hal warnanya yang putih dan dalam hal pencairannya yaitu seperti mencairnya lemak.

Di antara ulama madzhab kami lainnya juga ada yang berpendapat, bahwa bagian pantat hewan itu termasuk daging. Sehingga jika seseorang bersumpah untuk tidak makan daging, kemudian dia makan bagian pantat hewan, maka dia telah melanggar sumpahnya. Namun, jika dia bersumpah untuk tidak memakan lemak, kemudian dia memakan bagian pantat hewan, maka dia tidak melanggar sumpah. Karena bagian pantat hewan itu tumbuh pada bagian daging dan menyerupai daging dalam hal kerasnya.

Bahkan, di antara ulama madzhab kami pun ada yang mengatakan, bahwa bagian pantat hewan itu bukanlah daging dan bukan pula lemak. Sehingga sumpah apapun yang dilakukan seseorang, baik bersumpah untuk tidak memakan daging ataupun bersumpah untuk tidak memakan lemak, maka sumpah itu tidak terlanggar apabila dia memakan bagian pantat hewan. Sebab, bagian pantat hewan itu bukanlah daging dan bukan pula lemak, sehingga statusnya sama dengan hati atau limpa.

Apabila seseorang bersumpah untuk tidak makan daging, kemudian dia memakan lemak mata, maka dia tidak melanggar sumpah. Karena lemak mata itu

berbeda dengan daging dalam hal nama dan sifatnya. Namun jika dia bersumpah untuk tidak memakan lemak, kemudian dia memakan lemak mata, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia telah melanggar sumpah dengan makan lemak mata tersebut, karena lemak mata juga termasuk lemak.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpah lantaran memakan lemak mata, karena lemak mata itu bukan lemak secara mutlak, sebagaimana daging ikan tidak termasuk ke dalam kategori daging secara mutlak, juga sebagaimana *tamr hind* (buah asem) tidak termasuk ke dalam kategori *tamr* (buah kurma kering).

Penjelasan:

Jika seseorang bersumpah untuk tidak makan daging, maka dia telah melanggar sumpah jika memakan daging hewan yang dagingnya boleh dimakan, baik hewan melata maupun hewan buruan. Karena daging hewan seperti ini pun disebut daging juga. Akan tetapi jika dia memakan daging ikan, maka dia tidak melanggar sumpahnya itu. Namun demikian, menurut Imam Malik dan Abu Yusuf, dia telah melanggar sumpah (karena memakan daging ikan).

Pendapat Malik dan Abu Yusuf ini pula yang dikemukakan sebagian ulama madzhab kami dari kalangan ulama Khurasan. Karena daging ikan pun disebut oleh Allah sebagai daging. Hal itu sebagaimana dinyatakan dalam firman-Nya,

وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا

"Dan dari masing-masing laut itu kamu dapat memakan daging yang segar" (Qs. Faathir [35]: 12).

Dalil kami adalah, karena ikan itu tidak disebut sebagai daging. Oleh karena itu, sah menafikan kata daging dari ikan, misalnya seseorang mengatakan: "Aku tidak makan daging, akan tetapi makan ikan." Allah menyebut ikan daging secara *majazi*, bukan berdasarkan hakikatnya, sementara sumpah itu didasarkan pada hakikat.

Dengan demikian, seandainya seseorang bersumpah untuk tidak duduk di bawah atap, kemudian dia duduk di bawah langit, maka dia tidak melanggar sumpahnya, meskipun Allah menyebut langit sebagai atap dalam firman-Nya,

وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا

"Dan kami menjadikan langit itu sebagai atap yang terpelihara." (Qs. Al Anbiyaa` [21]: 32).

Kesimpulannya, orang yang bersumpah untuk tidak makan daging, maka dia tidak melanggar sumpahnya apabila makan selain daging, baik berupa lemak, sumsum yang ada di dalam tulang, otak yang ada di dalam tempurung kepala, hati, limpa, paru, jantung, jeroan dan yang lainnya. Inilah pendapat yang dikatakan oleh Imam Ahmad.

Sedangkan Imam Abu Hanifah dan Malik mengatakan, bahwa dia melanggar sumpahnya apabila memakan semua yang disebutkan tadi (lemak, sumsum yang ada di dalam tulang, otak yang ada di dalam tempurung kepala, hati, limpa, paru, jantung,

jeroan dan yang lainnya.) Sebab, hakikatnya semua itu juga daging. Dan dari semua itu juga diambil manfaat yang diambil dari daging. Sehingga, semua itu identik dengan daging paha.

Argumen kami adalah, karena semua hal yang disebutkan tadi tidak disebut daging, sebab semua itu mempunyai nama dan sifat tersendiri. Terkait dengan permasalahan ini, jika seseorang memerintahkan wakilnya untuk membeli daging, kemudian wakilnya membeli lemak, berarti wakilnya tidak melaksanakan perintahnya dengan baik, dan pembelian daging bagi orang yang menyuruh orang lain itu tidak sah.

Selain itu, aku juga pernah bertanya kepada tukang daging suatu hari, "Apakah Anda punya daging?" Dia menjawab, "Tidak. Aku hanya punya bagian yang diperlukan." Maksudnya adalah hati, jantung dan ginjal." Jawaban tersebut menunjukkan, bahwa hati dan limpa bukanlah daging. Terkait hal ini, Ibnu Umar juga berkata: "Rasulullah menghalalkan dua bangkai bagi kita dan dua darah, sementara kedua darah tersebut adalah hati dan limpa." Kami tidak setuju bila semua yang disebutkan di atas hakikatnya adalah daging. Akan tetapi, semua yang telah disebutkan itu merupakan bagian dari tubuh hewan, dimana perbedaan semuanya dengan daging adalah seperti tulang dengan darah.

Apabila semua itu sudah ditetapkan, maka jika seseoang bersumpah untuk tidak memakan daging, kemudian dia makan daging binatang ternak, atau binatang buruan, atau daging burung yang boleh dimakan, maka menurut ulama berbagai wilayah dia sudah melanggar sumpah. Namun jika dia hanya memakan ikan, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Pendapat inilah yang dinyatakan oleh Abu Hanifah dan Abu Tsaur. Sementara yang

zhahir dalam madzhab Imam Ahmad, Malik, Abu Yusuf, Abu Tsaur dan Qatadah, dia telah melanggar sumpahnya.

Ibnu Abi Musa berkata dalam kitab *Al Irsyad*: Dia tidak melanggar sumpahnya, kecuali jika dia berniat memakan daging. Dalil mereka adalah, firman Allah ﷻ,

وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا

"Dan Dia-lah, Allah yang menundukkan lautan (untukmu), agar kamu dapat memakan daripadanya daging yang segar (ikan)." (Qs. An-Nahl [16]: 14)

Allah ﷻ juga berfirman,

وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا

"Dan dari masing-masing laut itu kamu dapat memakan daging yang segar." (Qs. Faathir [35]: 12)

Dalil mereka yang lainnya adalah karena ikan juga termasuk hewan, dan juga disebut daging. Sementara dalil kami adalah, karena ikan itu tidak disebut daging. Contohnya, apabila seseorang menyuruh wakilnya untuk membeli daging, kemudian wakilnya membeli ikan, maka pembelian tersebut tidak sah.

Selain itu, sah juga untuk tidak menyebut ikan dengan sebutan daging, baik secara tradisi maupun kebiasaan yang berlaku. Oleh karena itu, engkau boleh mengatakan: "Aku tidak makan daging, akan tetapi makan ikan."

Oleh karena itu, tidak ada pelanggaran sumpah karena hal penyebutan ikan sebagai daging jika itu bersifat mutlak. Sebagaimana tidak adanya pelanggaran sumpah apabila seseorang

bersumpah, "Aku tidak akan duduk di bawah atap," kemudian dia duduk di bawah langit, meskipun Allah sudah menyebut langit sebagai atap, sebagaimana yang Allah sebutkan dalam firman-Nya,

وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا

"Dan kami menjadikan langit itu sebagai atap yang terpelihara." (Qs. Al Anbiya [21]: 32).

Dengan demikian, penyebutan ikan dalam Al Qur`an sebagai daging merupakan penyebutan kiasan, sementara sumpah itu tertuju hanya pada makna hakikat semata.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah untuk tidak makan daging, kemudian dia memakan hewan yang dagingnya tidak boleh dimakan, seperti bangkai, babi, atau hewan hasil *ghashab*, apakah dia melanggar sumpah dengan memakan daging seperti itu? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama madzhab kami:

Pendapat Pertama: Dia tidak melanggar sumpahnya, lantaran memakan daging yang diharamkan asalnya, karena sumpah tidak akan makan daging yang diucapkannya hanya tertuju pada binatang yang dagingnya halal dimakan, bukan tertuju kepada binatang yang dagingnya haram dimakan.

Oleh karena itu, dia tidak melanggar sumpah karena mengkonsumsi hewan yang dagingnya tidak halal dimakan. Sebagaimana seseorang bersumpah untuk tidak menjual, kemudian dia menjual dengan akad yang *fasid*, maka dia tidak melanggar sumpahnya.

Pendapat Kedua: Dia telah melanggar sumpah jika memakan daging hewan yang diharamkan. Pendapat inilah yang dikatakan oleh Imam Ahmad dan Abu Hanifah. Alasannya, karena Allah menyebut semua itu (bangkai, babi, atau hewan hasil *ghashab*) sebagai daging, ini sebagaimana yang Allah firmankan,

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ

"Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi " (Qs. Al Maa`idah [5]: 3).

Alasan lainnya, seandainya seseorang bersumpah untuk tidak mengenakan pakaian, kemudian dia mengenakan pakaian sutera, maka dia telah melanggar sumpahnya.

Sementara penjualan dengan akad yang *fasid* sebagaimana disebutkan di atas tadi, maka orang yang bersumpah itu tidak melanggar sumpahnya, karena transaksi penjualan yang dilakukannya itu bukanlah penjualan jika dilihat dari aspek hakikatnya.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah untuk tidak makan daging, kemudian dia makan lemak, maka dia tidak melanggar sumpah. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Imam Ahmad. Sementara Abu Hanifah dan Malik mengatakan bahwa dia telah melanggar sumpahnya. Dalil kami adalah, bahwa lemak itu tidak disebut daging, dan lemak itu berbeda dengan daging baik dari nama maupun sifatnya.

Jika seseorang memerintahkan wakilnya untuk membeli daging, kemudian wakilnya membeli lemak, maka wakilnya itu tidak melakukan perintahnya dengan baik dan pembelian itu tidak

sah baginya. Oleh karena itu, dia tidak melanggar sumpahnya, sebagaimana jika dia memakan sayur-mayur.

Jika dia bersumpah untuk tidak memakan lemak, kemudian dia makan daging, maka dia tidak melanggar sumpahnya, dimana para ulama sepakat akan hal ini. Karena daging dan lemak itumerupakan dua benda yang berbeda, baik nama maupun sifatnya. Pendapat inilah yang dikatakan oleh Abu Hanifah.

Sedangkan Imam Ahmad, Abu Yusuf, dan Muhammad bin Al Hasan mengatakan, bahwa jika seseorang bersumpah untuk tidak memakan lemak, kemudian dia memakan daging, maka dia telah melanggar sumpahnya. Karena daging itu berasal dari lemak. Selain itu, daging juga tidak pernah bebas dari lemak, meskipun sedikit. Oleh karena itu, dia melanggar sumpahnya (yang tidak akan memakan lemak), karena dia telah memakan daging.

Sementara sebagian ulama madzhab Hanbali berbeda pendapat dengan Al Khiraqi, karena mereka menyatakan bahwa orang itu tidak melanggar sumpahnya. Mengenai hal ini, Ibnu Qudamah berkata: "Pendapat inilah yang *shahih*. Karena daging itu tidak disebut lemak, dan pada daging pun tidak ada rasa maupun warna lemak. Sedangkan yang terlihat pada *maraq* (sayur daging), daging sudah bebas dari lemak, sehingga dia tidak melanggar sumpahnya apabila memakan daging yang ada dalam sayur *maraq* tersebut.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah untuk tidak memakan daging, kemudian dia memakan lemak jeroan, atau dia bersumpah untuk tidak memakan lemak, kemudian dia memakan daging, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Karena kedua hal itu berbeda dalam hal nama dan sifatnya.

Jika seseorang bersumpah untuk tidak memakan daging, kemudian dia memakan hati dan limpa, maka dia juga tidak melanggar sumpahnya. Namun demikian, Abu Hanifah mengatakan bahwa dia telah melanggar sumpahnya. Pendapat yang senada dengan Abu Hanifah juga dikemukakan oleh sebagian ulama madzhab kami. Karena menurut mereka, yang demikian itu (hati dan limpa) termasuk kategori daging, dan darinya juga dapat diambil manfaat yang biasa diambil dari daging.

Sedangkan menurut pendapat pertama dalam madzhab kami, sebagaimana yang sudah disebutkan di atas, kata daging itu tidak mencakup kedua hal tersebut (hati dan limpa). Bahkan di dalam *atsar*, kedua hal tersebut disebut dua darah. Oleh karena itu, jika seseorang berkata kepada wakilnya, "Tolong belikan aku daging," kemudian wakilnya membelikan hati atau limpa, maka pembelian itu tidak sah untuknya.

Apabila seseorang bersumpah untuk tidak memakan daging, kemudian dia memakan sumsum atau jeroan, maka dia tidak melanggar sumpahnya, lantaran alasan yang telah kami sebutkan terkait hati dan limpa tadi.

Apabila seseorang bersumpah untuk tidak memakan daging, kemudian dia memakan jantung atau kaki, maka menurut Ash-Shaidalani dan Al Mas'udi dia telah melanggar sumpahnya itu. Sedangkan menurut Abu Hamid, dia tidak melanggar sumpah, karena alasan yang telah kami sebutkan terkait hati dan limpa.

Apabila seseorang bersumpah untuk tidak memakan daging, kemudian dia memakan daging putih yang ada di punggung dan lambung hewan, maka menurut Abu Hamid dia telah melanggar sumpah. Karena daging putih merupakan daging berwarna merah apabila hewan tersebut sedang dalam keadaan

kurus, dimana dia berwarna putih ketika hewan tersebut dalam kondisi gemuk. Jika dia bersumpah untuk tidak memakan lemak, kemudian dia memakan daging putih tersebut, maka dia tidak melanggar sumpah, karena daging putih tersebut bukanlah lemak. Sedangkan pendapat Al Qaffal dalam hal itu berbeda-beda. Sesekali dia mengatakan bahwa daging putih tersebut merupakan daging, namun dalam kesempatan lain dia mengatakan bahwa daging putih tersebut adalah lemak.

Pendapat senada juga dikemukakan oleh Abu Yusuf dan Muhammad. Sementara Abu Zaid mengatakan, jika orang yang bersumpah itu orang Arab, maka baginya daging putih itu adalah lemak. Karena bangsa Arab mengenal daging putih itu sebagai lemak. Namun jika dia bukanlah orang Arab, maka daging putih itu adalah daging. Karena mereka mengenalnya sebagai daging. Namun pendapat yang masyhur dalam hal ini adalah pendapatnya Abu Hamid.

Jika seseorang bersumpah untuk tidak memakan daging, kemudian dia memakan lemak mata, maka dia tidak melanggar sumpah. Karena lemak mata itu bukanlah daging.

Namun jika sebaliknya, dia bersumpah untuk tidak memakan lemak, kemudian dia memakan lemak mata, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia telah melanggar sumpah, karena lemak mata itu termasuk kategori lemak.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpah karena lemak mata itu tidak secara mutlak termasuk ke dalam kategori lemak.

Apabila seseorang bersumpah untuk tidak memakan daging, kemudian dia memakan daging pipi, kepala atau lidah, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia telah melanggar sumpah, karena yang demikian itu juga termasuk daging.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpah, karena yang demikian itu tidak secara mutlak masuk ke dalam kategori daging.

Jika seseorang bersumpah untuk tidak memakan lemak, kemudian dia memakan daging kepala atau lidah, atau memakan hati, limpa, jantung, jeroan, atau sumsum, maka dia tidak melanggar sumpahnya, karena semua itu bukanlah lemak.

Para ulama madzhab kami berbeda pendapat tentang memakan daging bagian pantat hewan. Di antara mereka ada yang berpendapat, bahwa bagian pantat hewan itu adalah daging, sehingga dia telah melanggar sumpah untuk tidak memakan daging jika dia memakan daging bagian pantat hewan tersebut. Dia juga tidak melanggar sumpah untuk tidak memakan lemak jika dia memakan daging bokong tersebut. Karena bokong itu tumbuh di atas daging dan menyerupai daging dalam hal kerasnya.

Di antara ulama madzhab kami lainnya ada yang mengatakan, bahwa bokong itu lemak, sehingga dia melanggar sumpahnya untuk tidak memakan lemak lantaran memakan bagian pantat hewan tersebut, namun dia tidak melanggar sumpah untuk tidak memakan daging, sebab bokong itu mencair seperti lemak.

Di antara ulama madzhab kami lainnya juga ada yang berpendapat, bahwa bagian pantat hewan itu bukanlah daging dan bukan pula lemak, sehingga dia tidak melanggar sumpahnya untuk

tidak memakan daging, sebagaimana dia tidak melanggar sumpahnya untuk tidak memakan lemak. Sebab, bagian pantat hewan itu berbeda dengan daging dan lemak, baik dari sisi nama maupun sifatnya. Oleh karena itu, bagian pantat hewan itu seperti hati dan limpa.

Cabang: Pendapat Para Ulama

Jika seseorang bersumpah untuk tidak memakan daging, kemudian dia memakan daging pipi, atau daging kepala, atau lidah, maka ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia telah telah melanggar sumpah, sebab daging pipi, daging kepala, atau lidah itu hakikatnya adalah daging. Pendapat inilah yang dikatakan oleh Imam Ahmad mengenai daging pipi. Namun diriwayatkan dari Abu Musa dari para sahabat Ahmad, bahwa dia tidak melanggar sumpah, kecuali jika dia berniat memasukan daging pipi, daging kepala dan lidah tersebut ketika bersumpah. Para ulama madzhab Hanbali juga mengatakan ada dua pendapat terkait lidah ini, seperti halnya dua pendapat yang ada di dalam madzhab kami.

Sedangkan mengenai daging kepala dan kaki, diriwayatkan dari Imam Ahmad keterangan yang menunjukan bahwa dia tidak melanggar sumpah. Sebab siapa saja yang bersumpah untuk tidak membeli daging, kemudian dia membeli kepala atau kaki, maka dia tidak melanggar sumpahnya, kecuali jika dia berniat untuk tidak membeli apapun dari tubuh kambing. Sebab, kata daging itu tidak mencakup kepala dan kaki.

Jika dia mewakilkan kepada orang lain untuk membeli daging, kemudian orang itu membeli kepala atau kaki, maka pembelian itu tidak sah dan tidak mengikat.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpahnya, karena alasan yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi sebelumnya.Para ulama madzhab kami juga berbeda pendapat tentang daging bagian pantat hewan. Sebagian ulama madzhab kami menggolongkannya ke dalam lemak, sehingga apabila seseorang bersumpah untuk tidak memakan lemak, kemudian dia memakan bagian pantat hewan, maka dia telah melanggar sumpahnya. Karena bagian pantat hewan itu identik dengan lemak dalam hal mencair dan bentuknya. Maka dari itu, jika seseorang bersumpah untuk tidak memakan daging, kemudian dia memakan daging bagian pantat hewan, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Di antara ulama yang mengatakan bahwa bagian pantat hewan itu merupakan lemak adalah Abu Yusuf dan Muhammad.

Di antara ulama madzhab kami juga ada yang mengatakan, bahwa bagian pantat hewan itu lemak. Karena bagian pantat hewan itu tumbuh pada daging dan menyerupai daging dalam hal kekenyalannya. Ibnu Qudamah berkata, "Pendapat (yang mengatakan bagian pantat hewan itu lemak) tidak *shahih*, karena bagian pantat hewan itu juga disebut daging. Selain itu, dari bagian pantat hewan itu tidak diambil manfaat sebagaimana yang diambil dari lemak. Bagian pantat hewan juga berbeda dengan lemak dalam hal warna, sifat mencairnya dan juga rasanya. Oleh karena itu, jika seseorang bersumpah untuk tidak memakan lemak, kemudian dia memakan bagian pantat hewan, maka dia tidak melanggar sumpahnya, sebagaimana halnya dia tidak melanggar sumpahnya karena memakan lemak perut.

Cabang: Setiap kata yang diberikan sifat atau kata tambahan, maka kata tersebut tidak tercakup oleh kata yang diucapkan dalam sumpah secara mutlak. Agar lebih jelas, simaklah penjelasan berikut:

Apabila seseorang bersumpah untuk tidak memakan *tamr* (kurma kering), maka kata tersebut tidak mencakup *tamr hindi* (buah asem). Atau jika seseorang bersumpah untuk tidak memakan *syahm* (lemak) dalam sumpahnya, maka kata tersebut tidak mencakup *syahm al ma'dani* (oli) yang biasa digunakan untuk mesin mobil atau pesawat. Sumpah tersebut hanya mencakup *syahm hayawan* yaitu lemak.

Ada kemungkinan dia tidak melanggar sumpah kecuali jika memakan *syahm al ma'dani* tersebut. Karena makna hakikat yang diketahui dalam tradisi kita pada masa sekarang ini, kata *syahm* itu hanya digunakan untuk pelumas, sedangkan lemak hewan yang biasa dimakan tidak disebut dengan *syahm*, baik itu di kalangan orang awam maupun khusus.

Asy-Syirazi ؓ berkata: Pasal: Jika seseorang bersumpah untuk tidak memakan kepala dan dia tidak memiliki niat untuk mengkhususkan kepala yang dimaksud, maka dia telah melanggar sumpah apabila memakan kepala unta, sapi atau kambing. Sebab kepala semua hewan tersebut dijual secara terpisah (dari tubuhnya), dan juga dimakan secara terpisah (dari tubuhnya). Namun dia tidak melanggar sumpah apabila memakan kepala burung, karena kepala burung itu tidak dijual dan dimakan secara terpisah dari tubuhnya.

Jika di suatu negeri terdapat kepala hewan buruan dan kepala ikan dijual secara terpisah, maka dia telah melanggar sumpah karena memakan kepala hewan buruan dan kepala ikan. Karena kepala hewan buruan dan kepala ikan ini dijual secara terpisah. Sehingga kepala hewan buruan dan kepala ikan tersebut sama saja dengan kepala unta, sapi maupun kambing. Namun apakah pelanggaran sumpah karena memakan kepala ikan dan kepala hewan buruan tersebut berlaku untuk semua negeri? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak melanggar sumpahnya, karena kepala ikan dan kepala hewan buruan tersebut tidak disebut kepala, kecuali di negeri yang menjual kepala ikan dan kepala hewan buruan tersebut terpisah dan terbiasa mengkonsumsinya.

Pendapat Kedua: Dia telah melanggar sumpah karena memakannya. Karena sesuatu yang sudah ditetapkan sebagai kebiasaan di sebuah negeri, maka itu berlaku untuk semua negeri lainnya, seperti sebutan roti untuk roti yang terbuat dari beras.

Pasal: Apabila seseorang bersumpah untuk tidak memakan telur, maka dia telah melanggar sumpah apabila memakan semua telur yang terpisah dari induknya, seperti telur ayam, telur merpati, dan telur burung unta. Alasan lainnya, karena telur-telur tersebut juga dijual dan dimakan secara terpisah, sehingga termasuk ke dalam kata telur yang bersifat mutlak di dalam sumpah. Namun dia tidak melanggar sumpah

apabila memakan telur yang tidak terpisah dari induknya, seperti telur ikan dan telur belalang. Alasan lainnya, karena telur-telur tersebut tidak dijual dan dimakan secara terpisah, sehingga tidak termasuk ke dalam cakupan kata "telur" yang diucapkan di dalam sumpah secara mutlak.

Penjelasan:

Jika seseorang bersumpah untuk tidak memakan kepala, dan kepala yang dimaksud dalam sumpah ini bersifat umum sehingga mencakup; kepala binatang yang biasa diperjualbelikan secara terpisah dari tubuhnya, seperti kepala kambing, domba maupun sapi; kepala yang tidak diperjualbelikan secara terpisah dari tubuhnya, seperti kepala ayam, kepala burung merpati dan kepala kelinci, maka dia tidak melanggar sumpahnya kecuali jika mengkonsumsi kepala binatang yang biasa diperjualbelikan dan dimakan secara terpisah dari tubuhnya, yaitu kepala binatang ternak saja, bukan binatang lainnya.

Apabila seseorang bersumpah untuk tidak memakan kepala, maka dia telah melanggar sumpahnya apabila memakan kepala binatang ternak, yaitu unta, sapi dan kambing. Namun Abu Hanifah —berdasarkan salah satu dari dua riwayat yang bersumber darinya— mengatakan, kepala unta tidak termasuk ke dalam cakupan sumpah tersebut. Sementara Abu Yusuf dan Muhammad mengatakan, bahwa sumpah itu hanya terkait dengan kepala kambing saja.

Dalil kami adalah, bahwa kepala unta, sapi dan kambing itu bisa diperjualbelikan terpisah dari tubuhnya, bahkan biasa dimakan

secara terpisah pula. Oleh karena itu, kepala-kepala tersebut terkait erat dengan cakupan sumpah.

Lebih jauh lagi, jika di suatu negeri banyak dijumpai hewan buruan dan ikan, dimana kepala hewan buruan dan ikan itu biasa diperjualbelikan secara terpisah, juga dikonsumsi secara terpisah, maka dia telah melanggar sumpahnya (untuk tidak memakan kepala), apabila dia mengkonsumsi kepala ikan dan hewan buruan tersebut. Ini jika dia termasuk penduduk negeri tersebut. karena bagi penghuni negeri tersebut, kepala ikan dan kepala hewan buruan tersebut tak berbeda dengan kepala hewan ternak. Tetapi apakah selain penduduk negeri tersebut juga dianggap melanggar sumpah karena mengkonsumsi kepala ikan dan kepala hewan buruan tersebut? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Selain penduduk negeri tersebut tidak dianggap melanggar sumpah lantaran mengkonsumsi kepala ikan dan kepala hewan buruan tersebut, sebab mereka tidak mengenal dan mengetahui hal itu. Sehingga sumpah mereka pun tidak tertuju pada kepala ikan dan kepala hewan buruan tersebut.

Pendapat Kedua: Mereka telah melanggar sumpah karena mengkonsumsi kepala ikan dan kepala hewan buruan. Karena apabila hal itu telah diketahui berlaku di suatu negeri, maka hal itu menjadi kebiasaan di negeri lainnya.

Tidakkah kamu lihat bahwa jika seseorang bersumpah untuk tidak memakan daging, maka dia telah melanggar sumpah apabila mengkonsumsi daging kuda, meskipun daging kuda ini tidak banyak dikonsumsi di berbagai negeri lainnya. Dan jika seseorang bersumpah untuk tidak memakan roti, maka dia telah

melanggar sumpah karena memakan roti beras, meskipun kebiasaan tersebut hanya bisa dijumpai di negeri Thibristan.

Cabang: Pendapat Para Ulama

Abu Hanifah berkata, "Seseorang (yang bersumpah tidak akan memakan kepala) tidak melanggar sumpahnya karena memakan kepala unta, sebab biasanya kepala unta itu tidak dijual secara terpisah."

Muhammad dan Abu Yusuf juga mengatakan dia tidak melanggar sumpah kecuali bila memakan kepala kambing, karena yang dijual di pasaran –pada masa keduanya– hanya kepala kambing, bukan yang lainnya. Oleh karena itu, sumpah tidak memakan kepala itu hanya mencakup kepala kambing saja. Namun Ahmad bin Hanbal mengatakan, bahwa dia telah melanggar sumpah jika mengkonsumsi semua kepala hewan, baik binatang ternak, binatang buruan, burung, ikan, maupun belalang. Alasannya karena semua kepala binatang tersebut adalah kepala hewan yang biasa dimakan, baik dalam pengertian hakikat maupun adat-istiadat.

Oleh karena itu, dia telah melanggar sumpahnya jika memakannya, sebagaimana orang yang bersumpah untuk tidak memakan daging, kemudian dia memakan daging hewan ternak dan jerapah serta binatang lain yang jarang ada atau jarang diperjualbelikan.

Sementara menurut kami, jika semua itu merupakan hakikat dan kebiasaan yang ada, dan orang yang bersumpah itu berada di negeri yang biasa dijumpai jual-beli kepala hewan buruan

dan kepala ikan secara tersendiri, maka dia dianggap melanggar sumpah jika memakannya.

Mengenai berlakunya pelanggaran sumpah tersebut atas orang yang memakannya di negeri lain, selain negeri yang biasa memperjualbelikannya, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Orang yang berada di negeri yang lain itu tidak melanggar sumpah, karena hakikat kebiasaan yang ada di negeri lain itu menunjukan kemutlakan kata kepala, dan di negeri itu pun tidak dijumpai jualbeli kepala hewan yang telah disebut, karena hal itu hanya ada di negeri yang biasa memperjualbelikan dan mengkonsumsinya.

Pendapat Kedua: Orang yang berada di negeri lain tersebut telah melanggar sumpah apabila mengkonsumi kepala hewan yang telah disebutkan. Karena kebiasaan yang berlaku di negeri yang memperjualbelikannya itu membuat terjadinya pelanggaran sumpah di negeri lainnya, seperti halnya dalam kasus roti beras, yang sebenarnya hanya ada di Thibristan, seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah untuk tidak memakan telur, dan kami katakan bahwa telur itu ada dua macam: Jenis pertama, telur yang terpisah dari induknya, seperti telur ayam, telur merpati dan telur burung unta. Sementara jenis kedua, telur yang tidak terpisah dari induknya, seperti telur ikan dan belalang, maka pelanggaran sumpah hanya terkait dengan telur jenis pertama, karena telur jenis pertamalah yang biasa dikonsumsi dan diperjualbelikan secara terpisah, baik keberadaannya banyak,

seperti telur ayam, atau sedikit seperti telur burung unta. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Imam Ahmad.

Sedangkan ulama fikih rasionalis mengatakan, bahwa dia tidak melanggar sumpah karena memakan telur binatang burung unta. Berbeda halnya dengan Abu Tsaur yang mengatakan, bahwa dia telah melanggar sumpah apabila memakan telur ayam dan telur yang biasa dijual di pasar.

Argumentasi kami adalah, bahwa semua telur tersebut (maksudnya telur yang terpisah dari induknya) merupakan telur yang sesungguhnya, baik secara terminologi bahasa maupun adat kebiasaan yang berlaku. Dan semua telur tersebut biasa dimakan. Oleh karena itu, dia telah melanggar sumpahnya jika memakan telur-telur tersebut, sama halnya dengan memakan telur ayam.

Alasan lainnya, seandainya seseorang bersumpah untuk tidak meminum air, kemudian dia minum air laut atau air najis, maka dia telah melanggar sumpahnya. Atau seseorang bersumpah untuk tidak memakan roti, kemudian dia memakan roti beras, atau roti jagung, atau roti orang pedesaan yang biasa terbuat dari jagung kuning, atau *qizhi* yang biasa dicampur dengan sedikit susu, dimana semua roti tersebut berbeda dengan roti penduduk perkotaan, maka jika dia bersumpah untuk tidak memakan roti, kemudian dia memakan roti orang pedesaan di tempat yang tidak biasa mengkonsumsinya, berarti dia sudah melanggar sumpah. Karena roti orang pedesaan itu pun merupakan roti, dan tidak ada perbedaan antara roti tersebut dengan roti lainnya.

Sementara mengkonsumsi telur ikan atau telur belalang, hal itu sebagaimana yang sudah ditegaskan di atas, bahwa seseorang telah melanggar sumpah apabila mengkonsumsi telur yang terpisah dari induknya saja, bukan telur yang tidak terpisah dari

induknya (seperti telur ikan dan telur belalang). Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Abu Tsaur, ulama fikih rasionalis, Abu Al Khaththab dari kalangan ulama madzhab Hanbali, dan mayoritas ulama lainnya. Karena telur ikan dan telur belalang ini tidak tercakup kemutlakan kata telur. Sebab, telur tersebut biasa disandingkan dengan kepada induknya. Seseorang tidak melanggar sumpah jika memakan telur yang bukan telur hewan, tidak pula karena memakan kepala yang bukan kepala hewan, kecuali pada kasus-kasus yang sudah disebutkan di atas tadi.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Jika seseorang bersumpah untuk tidak memakan susu, maka dia telah melanggar sumpahnya apabila meminum susu binatang ternak dan susu binatang buruan. Karena kata susu digunakan untuk menyebut susu binatang ternak dan binatang buruan tersebut, meskipun ada yang jarang diminum karena dianggap jijik.

Hal itu tidak berbeda dengan orang yang bersumpah untuk tidak memakan daging, kemudian dia memakan daging semua binatang tersebut, maka dia telah melanggar sumpahnya, meskipun ada sebagian daging binatang tersebut yang jarang dimakan, karena dianggap jijik. Dia juga telah melanggar sumpah apabila memakan *halib* (susu yang baru diperah), *ra*`ib (susu kental), serta susunya yang dibekukan. Sebab semua itu adalah susu.

Namun dia tidak melanggar sumpah apabila mengkonsumsi *jubnah* (keju yang terbuat dari susu dengan tambahan fermen), *luz* (keju lembek), *luba* (susu

yang baru keluar, kemudian dipanaskan di atas api agar mengental), *zibdah* (keju), *samin* (mentega), *masil* (cairan keju) dan *aqath* (susu kering).

Sedangkan Abu Ali bin Abi Hurairah mengatakan, bahwa jika seseorang bersumpah untuk tidak memakan susu, maka dia telah melanggar sumpah apabila mengkonsumsi semua turunannya. Karena semua turunan itu terbuat dari susu tersebut. Sementara pendapat pertama (yang menyebutkan bahwa dia telah melanggar sumpah karena memakan keju dan produk turunannya), alasannya adalah karena semua turunannya itu tidak lagi disebut susu, sehingga tidak melanggar sumpah apabila memakannya, meskipun berasal dari susu tersebut.

Hal itu sama saja dengan orang yang bersumpah untuk tidak memakan kurma matang, kemudian dia memakan kurma kering, maka dia tidak melanggar sumpahnya, meskipun kurma kering itu berasal dari kurma matang. Juga tidak berbeda dengan orang yang bersumpah untuk tidak memakan wijen, kemudian dia memakan *siraj* (minyak dari wijen), maka dia tidak melanggar sumpah karena memakan *siraj*, meskipun *siraj* ini berasal dari buah wijen.

Pasal: Apabila seseorang bersumpah untuk tidak memakan minyak, kemudian memakannya bersama roti, atau memakannya bersama bubur *Ashiidah*, dimana keberadaan minyak tersebut sangat jelas pada semua makanan itu, maka dia telah melanggar sumpahnya. Jika seseorang bersumpah untuk tidak

memakan susu, kemudian dia memakannya dicampur dengan masakan lain, namun keberadaan susu pada masakan lain itu sangat jelas, maka dia telah melanggar sumpah. Atau jika seseorang bersumpah untuk tidak memakan cuka, kemudian dia memakannya bersama masakan lainnya, dimana keberadaan cuka tersebut pada makanan itu sangat jelas, maka dia telah melanggar sumpahnya.

Abu Sa'id Al Istakhri mengatakan, bahwa apabila seseorang memakan minyak bersama makanan yang lainnya, maka dia tidak dianggap melanggar sumpahnya, karena dia tidak memakan minyak itu secara sendirian, oleh karenanya dia dinilai tidak melanggar sumpahnya. Sebagaimana jika seseorang bersumpah untuk tidak memakan suatu makanan yang dibeli oleh Zaid, dimana kemudian dia memakan makanan yang dibeli oleh Zaid dan Amru. Pendapat *madzhab* adalah pendapat yang pertama, karena dia melakukan apa yang disumpahkannya itu dengan ditambahkan yang lainnya, maka dia dinilai telah melanggar sumpahnya, sebagaimana jika seseorang itu bersumpah untuk tidak mendatangi rumah Zaid, kemudian dia mendatangi rumah Zaid bersama sekelompok orang, dimana dia itu merupakan bagian dari kelompok tersebut.

Penjelasan:

Redaksi *Halib*, kata ini satu pola dengan kata *Al Fa'iil*, namun yang dimaksud darinya *Al Maf'uul*. Maksudnya adalah, kata

Al Haliib artinya yang memerah, namun yang dimaksud dari kata tersebut adalah yang diperah, yaitu susu.

Sedangkan kata *Al Halab* dan *Al Halb* digunakan sebagai infinitif, juga digunakan untuk menyebut susu yang diperah. Oleh karena itu, boleh dikatakan: *Labanun Halabun* atau Halbun, dan *Labanun Halibun* (artinya susu yang diperah), yaitu air susu yang pertama kali keluar ketika dilakukan pemerahan.

Kata *Raib* adalah bentuk *isim fa'il* dari *raaba yaruubu rauban,* artinya kental. *Ar-Rubbah adalah* ragi yang dibubuhkan ke susu agar mengental dan panas. Dengan demikian, yang dimaksud dari *Ar-Raa`ib* adalah susu yang sudah mengental. Sedangkan *Jubnah* adalah panganan terkenal yang terbuat dari susu yang telah dibubuhi bahan *fermentan*, yaitu keju keras. *Luz* adalah keju yang dikonsumsi sebelum kering, yaitu setelah susunya dibubuhi bahan fermentasi, sebelum menjadi *jubnah* atau keju keras. Bangsa Arab biasa mengkonsumsi panganan ini sebagai lauk dan memakannya bersama kurma kering. Panganan ini terbuat dari susu yang telah menjadi *luba.*

Sementara *luba* adalah susu hewan yang baru keluar, kemudian dipanaskan di atas api agar matang. Orang-orang kami, penduduk Mesir, menyebutnya dengan istilah *sursub. Masil* adalah panganan yang di kampung kami disebut *syarsy*, yaitu cairan keju. Apabila ini dibiarkan, maka dia disebut *Al Misy.*

Sedangkan *Al Aqath* adalah susu yang dikeringkan. Terkadang cairan keju dididihkan bersama susu kering, kemudian disaring, lalu dibubuhi bahan keras hingga airnya hilang, kemudian dibubuhi garam, kemudian dibuat lembaran-lembaran bulat.

Jika seseorang bersumpah untuk tidak memakan susu, maka dia telah melanggar sumpah apabila memakan susu hewan

ternak dan susu hewan buruan. Karena kata susu juga mencakup semua susu binatang buruan dan binatang ternak.

Termasuk ke dalam cakupan susu juga *halib* dan *ra`ib* atau *rayib*. Sementara *syiraj*, dia termasuk ke dalam kategori susu menurut pendapat mayoritas ulama madzhab kami. Namun Ibnu Ash-Shabbagh berkata: "Di antara ulama madzhab kami juga ada yang bersikap *tawaquf* terkait perkara itu. Karena dia memiliki nama khusus."

Akan tetapi jika dia memakan *jubnah, luba, masil, aqath* atau *samin*, maka dia tidak melanggar sumpah. Namun Abu Ali bin Abi Hurairah dan Abu Ali Ath-Thabari mengatakan, bahwa dia telah melanggar sumpah (karena memakan semua produk turunan itu). Pendapat pertama lebih *shahih*. Karena, semua itu tidak lagi disebut susu. Alasan lainnya, karena hal itu pun terbantahkan oleh kasus seseorang yang bersumpah untuk tidak memakan *simsim*, kemudian dia memakan *syiraj*, maka dia tidak dinilai melanggar sumpahnya itu. Beda halnya jika dia memakan *zibdah*, jika susu terlihat jelas padanya, maka dia melanggar sumpah. Akan tetapi jika susu tidak jelas padanya, maka dia tidak melanggar sumpah. Ini menurut pendapat mayoritas ulama madzhab kami. Sedangkan menurut pendapat Abu Ali, dia telah melanggar sumpah itu.

Ibnu Bathal berkata, "*Asy-Syiraj* adalah susu kental, yaitu *rayib* yang dimasukan ke dalam kantung dan diairkan, hingga airnya turun dan hilang." Inilah yang dimaksud oleh Asy-Syirazi.

Hukum: Apabila seseorang bersumpah untuk tidak memakan susu, kemudian dia memakan susu binatang ternak, susu hewan buruan, atau susu manusia, maka dia sudah melanggar sumpahnya, karena kata susu yang disebutkan dalam sumpahnya

mencakup semua susu tersebut, baik secara hakikat terminologi bahasa maupun adat-istiadat yang berlaku; apakah susu tersebut berupa susu yang baru diperah, susu kental, susu cair, atau susu beku, karena semua itu tetap disebut susu, meskipun ada yang jarang dikonsumsi karena dianggap tidak pernah dilakukan atau dianggap menjijikan.

Hal itu sama saja dengan seseorang yang bersumpah untuk tidak memakan daging, maka dia melanggar sumpahnya apabila memakan daging hewan apapun yang telah disebutkan di atas, meskipun di antara daging-daging tersebut ada yang dianggap menjijikan.

Namun seseorang yang bersumpah tidak akan memakan susu dinyatakan tidak melanggar sumpahnya jika dia memakan *jubnah, samin, mashil, aqath* maupun *kisyk*. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh semua ulama.

Sementara Abu Ali bin Abu Hurairah mengatakan, bahwa apabila seseorang bersumpah untuk tidak memakan susu, maka dia telah melanggar sumpahnya jika mengkonsumsi produk turunannya, karena semua produk tersebut terbuat dari susu. Namun, pendapat ini bukanlah pendapat madzhab kami. Karena pendapat madzhab kami menyebutkan, bahwa orang itu tidak melanggar sumpahnya, karena semua produk turunan tersebut tidak lagi disebut sebagai susu, meskipun memang terbuat dari susu. Hal itu tak ubahnya kurma matang dengan kurma kering, serta wijen dengan minyak *syiraj*.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah untuk tidak memakan *samin*, kemudian dia memakannya bersama roti atau memakannya bersama bubur *ashiidah*, dimana *samin* tersebut

terlihat jelas pada roti atau bubur *ashidah*, maka dia telah melanggar sumpahnya.

Kata *Ashidah*, terambil dari ungkapan: *Ashadtu Asy-Syai`a Ashdan* (aku memalingkan/membalikkan sesuatu), artinya aku memalingkannya.

Al Jauhari berkata: *ashidah* adalah bubur yang engkau aduk-aduk dengan sodet, sehingga semua bagian bubur yang ada di dalam bejana itu teraduk-aduk.

Dalam hadits Khaulah disebutkan, "Kemudian aku menghidangkan bubur *ashidah* untuk beliau (Rasulullah)." *ashidah* yang dimaksud dalam hadits ini adalah tepung yang dicampur dengan *samin*. Dikatakan: *Ashadtu Al Ashiidah wa A'shadtuha*, artinya aku membuat bubur.

Sedangkan makna *Ashada Al Ba'iru Unuqahu Ya'shuduhu Ushudan Fahuwa Ashidun* (unta itu memalingkan lehernya), yaitu dia memalingkan lehernya seperti saat dia menggerakannya ketika akan mati. Demikian pula dengan seorang manusia. Dikatakan: *Ashada Fulanun Ya'shudu Ushudan*, artinya dia terkulai mati.

Syamr bersenandung:

عَلَى الرَّحْلِ مِمَّا مِنْهُ السَّيْرُ عَاصِدُ

"*Dia terkulai (mengantuk) di atas pelana karena letih menempuh perjalanannya.*"

Al-Laits berkata, "Arti sebenarnya dari kata *Al Ashid* dalam bait ini adalah orang yang memutar-mutar dan mengaduk-aduk bubur *ashidah*, (namun yang dimaksud adalah orang yang mengantuk). Dalam hal ini, orang yang mengantuk disamakan

dengan orang yang mengaduk-aduk bubur, karena lehernnya sama-sama berputar."

Imam Ahmad berkata, bahwa jika seseorang bersumpah untuk tidak akan memakan *zibdah*, kemudian dia memakan *samin* atau susu, namun keberadaan *zibdah* pada samin dan susu tersebut tidak terlihat jelas, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Akan tetapi jika sebaliknya, keberadaan *zibdah* pada samin dan susu tersebut terlihat sangat jelas, maka dia telah melanggar sumpahnya."

Masalah: Jika seseorang bersumpah untuk tidak memakan *samin*, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila samin itu keras, kemudian dia memakannya secara terpisah dari makanan lainnya, maka dia telah melanggar sumpahnya. Karena dia telah memakan sesuatu yang diharamkan atas dirinya dalam sumpahnya. Akan tetapi jika dia memakan samin keras itu bersama roti, atau bubur *ashidah* atau *sawiq*, maka tetap saja dia melanggar sumpahnya. Namun Abu Sa'id Al Ishthakhri mengatakan, bahwa dia tidak melanggar sumpahnya, karena dia tidak memakan samin itu secara terpisah, akan tetapi memakan bersama yang lainnya.

Sementara pendapat yang dinyatakan dalam madzhab adalah pendapat yang pertama (dia telah melanggar sumpah). Karena dia telah memakan sesuatu yang disebutkan dalam sumpahnya, meskipun bersama makanan lainnya, sehingga dia telah melanggar sumpah karena memakannya. Hal itu tidak berbeda dengan kasus dimana seseorang bersumpah untuk tidak berbicara dengan Zaid, kemudian dia berbicara dengan Zaid dan

Umar, sehingga dia telah melanggar sumpahnya karena telah berbicara dengan Zaid.

Apabila *samin* tersebut cair, kemudian dia meminumnya atau menciduknya dengan tangannya, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Karena dia tidak memakannya, akan tetapi meminumnya. Kemudian jika dia memakan *samin* cair itu bersama roti atau yang lainnya, maka menurut pendapat yang ada di dalam madzhab kami dia telah melanggar sumpahnya. Karena kenyataannya memang demikian, dia telah memakannya. Namun jika berdasarkan pendapat Al Ishthakhri, dia tidak melanggar sumpahnya.

Apabila orang yang bersumpah tidak akan memakan *samin* itu memakan bubur *ashidah* yang terbuat dari *samin*, maka menurut Asy-Syafi'i dia telah melanggar sumpahnya. Asy-Syafi'i juga mengatakan, jika seseorang bersumpah untuk tidak memakan cuka, kemudian dia memakan *sakbaj*, maka dia tidak melanggar sumpah.

Para ulama madzhab kami mengatakan bahwa dalam hal ini tidak ada dua pendapat. Karena yang dimaksud dengan cuka adalah ketika cuka itu tidak terlihat jelas, sedangkan yang dimaksud dengan samin adalah ketika dia terlihat jelas.

Ibnu Ash-Shabbagh berkata: Hal itu terlihat ketika seseorang memakan daging *sakbaj*, tanpa kuahnya. Pendapat inipun berdasarkan pendapat yang ada di dalam madzhab.

Sementara jika berdasarkan pendapat Al Ishthakhari, maka orang itu sama sekali tidak melanggar sumpahnya. Al Mas'udi berkata, "Jika seseorang bersumpah untuk tidak memakan cuka, kemudian dia memakan makanan yang terbuat dari cuka, maka jika rasa dan warna cuka terlihat jelas pada makanan itu, berarti

dia telah melanggar sumpahnya. Akan tetapi jika tidak terlihat jelas, maka dia tidak melanggar sumpahnya."

Jika seseorang bersumpah untuk tidak memakan *zibdah* atau samin, kemudian dia memakan susu, maka dia tidak melanggar sumpah. Karena satu sama lain tidak sama nama maupun sifatnya. Hal itu tak ubahnya seseorang bersumpah untuk tidak memakan dabus, kemudian dia memakan susu, lalu dia dinyatakan telah melanggar sumpah, padahal pernyataan itu bukan apa-apa.

Jika seseorang bersumpah untuk tidak memakan samin, kemudian dia memakan *zibdah* atau susu atau sesuatu yang terbuat dari susu selain *samin*, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Akan tetapi jika dia hanya memakan *samin* saja, atau bersama bubur *ashidah,* atau manisan atau masakan lainnya, dan rasa *samin* pada semua makanan itu sangat jelas, maka dia telah melanggar sumpahnya. Oleh karena itu, apabila seseorang bersumpah untuk tidak memakan susu, kemudian dia memakan masakan yang mengandung susu, atau dia bersumpah untuk tidak memakan cuka kemudian dia memakan semacam acar yang mengandung cuka, dan rasa cuka begitu kuat pada acar tersebut, maka dia telah melanggar sumpahnya. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Imam Ahmad dan para sahabatnya.

Sementara sebagian ulama madzhab kami mengatakan, bahwa dia tidak melanggar sumpahnya. Karena dia tidak memakannya secara terpisah dari makanan lainnya. Namun pendapat sebagian ulama madzhab kami itu tidak benar. Karena, sebenarnya orang itu telah memakan sesuatu yang diharamkan atas dirinya di dalam sumpahnya, namun dia menambahkan makanan lain pada sesuatu yang disebutkan dalam sumpahnya itu,

sehingga dengan memakannya dia telah melanggar sumpahnya. Ini sama saja dengan kasus dia memakan sesuatu yang diharamkan dalam sumpahnya, kemudian dia memakan hal lainnya.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Jika seseorang bersumpah untuk tidak memakan lauk, kemudian dia memakan daging, maka dia telah melanggar sumpahnya. Karena diriwayatkan bahwa Nabi ﷺ bersabda, سَيِّدُ الإِدَامِ اللحم *"Lauk yang paling utama adalah daging."*

Selain itu, daging memang biasa dijadikan lauk, sehingga dia telah melanggar sumpah karena memakan daging, sebagaimana halnya dia memakan cuka dan *Al Murriyy* (sejenis cuka juga yang biasa dijadikan lauk). Namun jika orang yang bersumpah tidak akan memakan kurma, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak melanggar sumpahnya, karena kurma itu tidak biasa dijadikan lauk, Akan tetapi biasa dijadikan makanan pokok atau sebagai manisan.

Pendapat Kedua: Dia telah melanggar sumpahnya, karena Nabi ﷺ pernah memberi roti dan kurma kepada peminta-minta, kemudian beliau bersabda, هَذَا أُدْمُ هَذَا "(Kurma) ini adalah lauknya (roti) ini."

Pasal: Jika seseorang bersumpah untuk tidak memakan buah-buahan, kemudian dia memakan buah kurma matang, buah anggur, buah delima, buah *Al Atruj (buah limau)*, buah *Tut*, atau buah *Nabq* (buah pohon bidara), maka dia telah melanggar sumpah jika memakan semua itu. Sebab semua itu merupakan buah-buahan, sehingga dia melanggar sumpah jika memakannya, sebagaimana halnya jika dia memakan apel dan *quice*.

Apabil dia memakan semangka atau pisang, maka dia juga melanggar sumpahnya. Sebab semua itu juga termasuk buah-buahan. Namun jika dia memakan mentimun dan *qutsa* (oyong), maka dia tidak melanggar sumpahnya. Karena keduanya termasuk sayur-sayuran.

Pasal: Jika seseorang bersumpah untuk tidak memakan kurma ranum maupun kurma matang, kemudian dia memakan kurma yang hampir matang, maka dia telah melanggar sumpahnya, karena pada hakikatnya dia telah memakan kurma ranum dan kurma matang.

Namun jika dia bersumpah untuk tidak memakan kurma ranum dan kurma matang, kemudian dia memakan kurma yang hampir matang, maka dia tidak melanggar sumpahnya, karena dia tidak memakan kurma ranum dan tidak pula kurma matang.

Pasal: Jika seseorang bersumpah untuk tidak memakan makanan pokok, kemudian dia memakan kurma, anggur atau daging, sementara dia termasuk yang menjadikan semua itu sebagai makanan

pokoknya, maka dia telah melanggar sumpahnya. Namun apakah orang lain disamakan dengan dirinya? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i, sebagaimana yang telah kami sebutkan pada rumah-rumah dari bulu dan kepala hewan buruan di atas.

Penjelasan:

Hadits, "*Lauk yang paling utama adalah daging,*" hadits ini diriwayatkan oleh Ath-Thabrani dalam *Al Ausath*, Abu Nu'aim dalam *Ath-Thibb*, dan Al Baihaqi dalam *Asy-Syu'ab*, dari riwayat Buraidah. Redaksinya yaitu:

سَيِّدُ الإِدَامِ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ اللَّحْمُ، وَسَيِّدُ الشَّرَابِ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ الْمَاءُ، وسَيِّدُ الرَّيَاحِينَ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ الْفَاغِيَةُ.

"*Lauk yang paling utama di dunia dan di akhirat adalah daging. Minuman yang paling utama di dunia dan akhirat adalah air. Dan wewangian yang paling utama di dunia dan akhirat adalah Al Faghiyah (bunga hinna).*"

Hadits tersebut dinyatakan *dha'if* oleh As-Suyuthi. Namun dia juga mengatakan: "*Hasan shahih* karena ada hadits lain yang menguatkannya."

Menurutku (Al Muthi'i): Boleh jadi yang dimaksud hadits lain oleh As-Suyuthi itu adalah hadits,

سَيِّدُ طَعَامِ أَهْلِ الْجَنَّةِ اللَّحْمُ

"*Makanan penghuni surga yang paling utama adalah daging.*" Hadits ini diriwayatkan oleh Ibnu Hibban dari Abu Ad-Darda` secara *marfu'*.

Asy-Syaukani berkata: Pada sanadnya terdapat Sulaiman bin Atha`, dimana dia merupakan periwayat yang biasa meriwayatkan hadits-hadits palsu dari gurunya, Maslamah bin Abdurrahman Al Juhani. Ibnu Hajar mengatakan, "Aku masih belum mendapat kejelasan bahwa teks hadits ini palsu, juga bahwa Maslamah itu tidak cacat, sedangkan Sulaiman bin Atha` adalah periwayat yang lemah."

Ibnu Hajar berkata dalam *At-Ta'liq*, "Hadits tersebut diriwayatkan oleh Sulaiman dari Maslamah dari Abu Musyji'ah, dari Abu Ad-Darda`. Abu Musyji'ah dan Abu Darda` tidak bisa dinyatakan lemah dan tidak bisa dinyatakan kuat, karena kondisi keduanya masih belum diketahui. Sementara Sulaiman; Al Bukhari mengomentari, bahwa haditsnya *munkar*. Abu Zur'ah berkomentar tentang dirinya (Sulaiman), bahwa dia merupakan orang yang haditsnya tertolak.

Ibnu Hibban berkata: Diriwayatkan dari Maslamah bin Abdillah Al Juhani, dari pamannya yaitu Abu Musyji'ah bin Rib'i memiliki beberapa riwayat palsu, yang sama sekali tidak identik dengan riwayat para periwayat yang *tsiqah*.

Hadits tersebut juga diriwayatkan oleh Al Uqaili dari hadits Rabi'ah bin Ka'b secara *marfu'*, "Makanan dunia dan akhirat yang paling utama adalah daging." Al Uqaili berkata, "Hadits ini tidak tidak kuat."

Ibnu Hibban berkata, "Amr bin Bakr yang tertera pada sanadnya, meriwayatkan riwayat-riwayat yang membawa bencara dari para periwayat *tsiqah*."

Sementara riwayat Al Baihaqi dalam kitab *Asy-Syu'ab*, riwayat tersebut bersumber dari Abdullah bin Buraidah, dari ayahnya, melalui jalur Ahmad bin Muni': Abbad bin Bakkar menceritakan kepada kami, Abu Hilal Ar-Rasibi menceritakan kepada kami dari Abdullah bin Buraidah, dari ayahnya, secara *marfu'*.

Mengenai riwayat Al Baihaqi tersebut, As-Suyuthi menjelaskan dalam kitab *Al La'aali*, "Al Baihaqi berkata, 'Hadits tersebut diriwayatkan oleh sekelompok periwayat dari Abu Hilal Ar-Rasibi. Namun Abu Hilal meriwayatkannya seorang diri (tidak ada riwayat penguat dari perawi lain).'"

Setelah itu, As-Suyuthi berkata, "Abu Hilal Ar-Rasibi termasuk periwayat para Imam pemilik kitab hadits yang empat, dimana dia dinilai *tsiqah* oleh Abu Daud."

Namun Al Mu'allami berkata, "Saya katakan, jika hadits tersebut memang diriwayatkan oleh sekelompok periwayat dari Abu Hilal Ar-Rasibi, niscaya Al Baihaqi akan menyebutkan jalur-jalur periwayatan hadits tersebut."

Namun jalur-jalur periwayatan yang dikemukakannya sama sekali tidak ada, karena Al Abbas bin Bakkar adalah seorang pendusta yang biasa memalsukan hadits. Apabila ini merupakan jalur periwayatan yang paling kuat, lantas bagaimana pendapatmu tentang status jalur-jalur periwayatan sisanya?

Hadits tersebut diriwayatkan oleh Ath-Thabrani dalam kitab *Al Ausath*: Muhammad bin Syu'aib menceritakan kepada kami,

Sa'id bin Utbah Al Qaththan menceritakan kepada kami, Abu Ubaidah Al Haddad menceritakan kepada kami, Abu Hilal menceritakan kepada kami..., kemudian Ath-Thabrani menyebutkan hadits tersebut.

Setelah itu, dia berkata, "Tidak ada yang meriwayatkan hadits tersebut dari Ibnu Buraidah kecuali Abu Hilal, dan tidak ada yang meriwayatkan dari Abu Hilal kecuali Abu Ubaidah. Hanya Sa'id lah orang yang meriwayatkannya.

Dalam kitab *Majma' Az-Zawaa'id* (4-35) disebutkan: "Pada sanadnya terdadapat Sa'id bin Ubayyah –demikianlah redaksi yang tertera— Al Qaththan, dan aku tidak mengenalnya."

Aku tidak mengenalinya, Aku kira dia adalah Sa'id bin Anbasah Ar-Rawi Al Khazzaz. Sebab Sa'id bin Anbasah inilah yang meriwayatkan dari Abu Ubaidah Al Haddad. Dan boleh jadi dia ini menjual katun (sehingga disebut Al Qaththan) selain menjual kain sutera (sehingga disebut Al Khazzaz). Oleh karena itu, orang yang meriwayatkan darinya menyebut namanya sebagai Al Qaththan.

Sementara Muhammad bin Syu'aib bukanlah Ibnu Sabur, karena Ath-Thabrani tidak pernah bertemu dengannya. Oleh karena itu, harus dikaji siapakah gerangan dia? Sedangkan Sa'id bin Anbasah adalah seorang pendusta.

Sedangkan riwayat Anas yang diriwayatkan oleh Al Baihaqi juga, riwayat tersebut bersumber dari jalur Hisyam bin Salman dari Yazid Ar-Raqasyi. Namun Hisyam ini dikomentari oleh Ibnu Adi dengan pernyataan berikut: "Hadits-haditsnya dari Yazid tidak *mahfuzh* (tidak *shahih*), dan Yazid sendiri bukan apa-apa.

Sedangkan riwayat Abu Nu'aim, sebenarnya itu bersumber dari hadits Ali, yang berasal dari naskah Abdullah bin Ahmar bin Amir, yang dipalsukan.

Asy-Syaukani berkata, "Tidak ada sesuatu pada jalur-jalur periwayatan ini yang mengharuskan untuk menghukuminya *maudhu'* (palsu)."

Hadits "(Kurma) ini adalah lauk bagi (roti) ini." Sebenarnya hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dari Yusuf, dari Abdullah bin Sallam, dia berkata, "Aku melihat Rasulullah meletakkan kurma kering pada remasan roti, lalu beliau bersabda, "(kurma kering) ini adalah lauk bagi (remah-remah roti) ini." Hadits ini juga dituturkan oleh Ahmad dalam *Musnad*-nya.

Kata *Al Murriyy* –dengan tasydid huruf Ra` dan Ya- nampaknya dinisbatkan ke kata *Al Maraarah* (pahit). Ibnu Baththal berkata: Namun kalangan awam membacanya tanpa tasydid. Cara membuatnya adalah dengan mengambil gandum yang kemudian disangrai, lalu ditumbuk dan diadon serta diberi ragi, lalu dicampur dengan air, sehingga keluarlah sejenis cuka yang warnanya agak kemerah-merahan. Panganan ini biasa dijadikan lauk dan dimasak.

Al Atrunj itu sama dengan *Al Atruj*, *Al Utrujah*, *At-Turnajah,* dan *At-Turnuj*. Di dalam kitab Al Qamus disebutkan, "Keasaman buah ini dapat menenangkan kegelisahan atau libido kaum perempuan, memperjelas corak dan warna. Kulitnya dapat digunakan untuk mencegah datangnya ngengat pada pakaian."

Di dalam hadits *shahih* dari Nabi ﷺ, disebutkan bahwa beliau bersabda,

مَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الْأُتْرُجَّةِ رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا طَيِّبٌ.

"*Perumpamaan seorang mukmin yang biasa membaca Al Qur`an itu seperti buah Al Utrujah (buah limau) yang rasanya pahit namun baunya harum.*"

Sedangkan *Tut* adalah sebuah pohon yang sangat terkenal, dimana buahnya biasa dijadikan makanan ulat sutera. Pohon ini memiliki buah yang berwarna merah. *Nabq* adalah buah pohon bidara. Dalam hadits tentang *Sidratul Muntaha*, disebutkan: نَبْقِهَا مِثْلُ قِلَالِ هَجَرٍ "Buahnya (pohon bidara) sebesar bejana Hajar."

Hukum: Apabila seseorang bersumpah untuk tidak memakan lauk, maka dia telah melanggar sumpahnya jika memakan sesuatu yang biasa dijadikan lauk ketika memakan roti. Karena inilah makna lauk yang sesungguhnya. Dalam hal ini, tidak ada perbedaan antara sesuatu yang biasa dijadikan lauk dengan cara diolah dan dibubuhi rempah-rempah, dan yang tidak diolah.

Contoh yang diolah untuk dijadikan lauk adalah makanan hasil olahan, sayur *maraq*, cuka, minyak, *samin*, *siraj* dan susu. Allah ﷻ berfirman,

تَنۢبُتُ بِٱلدُّهۡنِ وَصِبۡغٖ لِّلۡأٓكِلِينَ ﴿٢٠﴾

"*Yang menghasilkan minyak, dan pemakan makanan (lauk) bagi orang-orang yang makan.*" (Qs. Al Mu`minun: 20)

Rasulullah ﷺ bersabda,

نِعْمَ الإِدَامُ الْخَلُّ.

"*Sebaik-baik lauk adalah cuka.*"

Rasulullah ﷺ juga bersabda,

اِئْتَدِمُوْا بِالزَّيْتِ وَادْهَنُوْا بِهِ فَإِنَّهُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ.

"*Jadikanlah minyak sebagai lauk, dan gunakanlah dia sebagai minyak rambut. Karena dia keluar dari pohon yang penuh berkah.*"

Hadits ini diriwayatkan oleh Ibnu Majah.

Demikian pula dengan makanan yang padat, seperti hasil panggangan, *jubnah*, kacang-kacangan, zaitun dan telur. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Imam Ahmad dan Abu Tsaur.

Namun Abu Hanifah mengatakan, sesuatu yang tidak diolah untuk dijadikan lauk bukanlah lauk (misalnya garam yang tidak dibubuhkan ke roti atau nasi, Akan tetapi terpisah darinya). Karena masing-masing dari keduanya (makanan pokok dan sesuatu tersebut) diangkat ke mulut secara terpisah dan tidak berbarengan.

Dalil kami adalah, hadits yang diriwayatkan dari Nabi, سَيِّدُ الإِدَامِ اللَّحْمُ "*Tuannya lauk adalah daging.*" Beliau juga bersabda, سَيِّدُ الإِدَامِ الْمِلْحُ "*Lauk yang paling utama adalah garam.*" Hadits tersebut diriwayatkan oleh Ibnu Majah. Karena, biasanya roti

dimakan dengan garam tersebut, sehingga dia menjadi lauk seperti lauk hasil olahan.

Alasan lainnya, karena mayoritas dari makanan yang kami sebutkan itu tidak dimakan secara sendirian, akan tetapi makanan tersebut disediakan untuk dijadikan lauk dan temannya roti, sehingga dia pun menjadi lauk, seperti cuka dan susu.

Sedangkan perkataan Abu Hanifah yang menyebutkan, bahwa makanan tersebut diangkat ke mulut secara terpisah dari makanan utama, hal itu ditanggapi dengan dua jawaban:

Jawaban Pertama: Sebagian dari makanan tersebut diangkat ke mulut bersama roti, seperti garam dan yang lainnya.

Jawaban Kedua: Keduanya sama-sama menyatu di mulut, sama-sama dikunyah dan bercampur dengan air liur, dan inilah hakikat makan. Oleh karena itu, tidak masalah jika sebelumnya keduanya terpisah.

Orang itupun telah melanggar sumpahnya (untuk tidak memakan lauk) jika dia memakan garam, karena diriwayatkan dalam sebuah hadits, سَيِّدُ أَدَامِكُمْ الْمِلْحُ "*Tuannya lauk kalian yang paling utama adalah garam.*" Lalu apakah dia telah melanggar sumpahnya jika memakan kurma kering? Dalam masalah ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i, sebagaimana yang disebutkan oleh Syaikh Abu Ishaq:

Pendapat Pertama: Dia tidak melanggar sumpahnya (jika memakan kurma kering), karena kurma itu tidak biasa dijadikan lauk, akan tetapi dimakan sebagai makanan utama atau sebagai manisan.

Pendapat Kedua: Dia telah melanggar sumpahnya, karena Nabi ﷺ pernah memberi peminta-minta roti dan kurma, kemudian bersabda, "Kurma ini adalah lauk bagi roti ini."

Mengenai kurma kering itu sendiri ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Itu adalah lauk, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud dari Abdullah bin Sallam, dia berkata, "Aku melihat Rasulullah ﷺ meletakan kurma kering pada remukan roti, lalu bersabda, هَذَا أُدْمُ هَذَا 'Kurma kering ini adalah lauknya remukan roti ini.'"

Pendapat Kedua: Kurma kering itu bukanlah lauk, karena dia tidak biasa dijadikan lauk, akan tetapi sebagai makanan utama atau sebagai manisan.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah untuk tidak memakan buah-buahan, maka dia telah melanggar sumpahnya itu jika memakan semua yang disebut buah-buahan, yaitu yang keluar dari suatu pohon dan dimaksudkan untuk dimakan, seperti buah anggur, kurma matang, delima, *quince*, apel, pir, khukh (buah persis), misymisy, *Al Utruj* (limau), *Tut*, *Nabaq*, pisang, dan *Al Jumaiz*. Pendapat itu juga dikemukakan oleh Imam Ahmad, Abu Yusuf dan Muhammad bin Al Hasan.

Sementara Abu Hanifah dan Abu Tsaur mengatakan, bahwa dia tidak melanggar sumpah jika memakan buah kurma dan delima, ini berdasarkan firman Allah ﷻ:

"Di dalam keduanya (ada macam-macam) buah-buahan dan kurma serta delima." (Qs. Ar-Rahmaan [55]: 68).

Dalam ayat ini, Allah menyatakan kata *nakhl* (kurma) dan *ruman* (delima) ke dalam kata *fakihah* (buah-buahan), sementara *ma'thuf* (yang disertakan) berbeda dengan *ma'thuf Alaih* (yang disertai). Intinya, menurut mereka, bahwa kurma dan delima itu termasuk ke dalam kategori buah-buahan, berdasarkan firman Allah tersebut.

Alasan kami adalah, bahwa kurma dan delima itu merupakan buah-buahan yang dimakan, sehingga dia tetap tergolong ke dalam jenis buah-buahan, seperti halnya buah-buahan lain yang telah kami sebutkan. Selain itu, kedua buah tersebut juga dikenal dalam tradisi orang banyak sebagai buah-buahan, orang yang menjualnya disebut penjual buah, dan tempat menjajakannya disebut pasar buah. Sementara sesuatu yang dikenal dalam tradisi orang banyak itulah hakikat yang sebenarnya.

Sementara penyertaan kedua buah tersebut kepada buahan-buahan yang disebutkan dalam ayat di atas, sebenarnya itu bertujuan untuk menunjukan kemuliaan dan keistimewaan kedua buah tersebut. Peng-*athaf*-an dalam ayat tersebut tak ada bedanya dengan firman Allah ﷻ:

مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ

"Barangsiapa menjadi musuh Allah, malaikat-malaikat-Nya, rasul-rasul-Nya, Jibril dan Mikail," (Qs. Al Baqarah [2]: 98)

Dalam ayat ini, Allah ﷻ meng-*athaf*-kan kata Jibril dan Mika`il kepada malaikatnya. Jika pengathafan itu menunjukan adanya perbedaan antara *ma'thuf* dan *ma'thuf alaih*, berarti Jibril dan Mika`il itu berbeda dengan malaikat. Padahal yang benar adalah keduanya tergolong ke dalam jenis malaikat. Jadi, yang benar adalah peng-*athaf*-an itu tidak menunjukan adanya perbedaan tersebut.

Cabang: Mentimun, oyong (sejenis mentimun), labu pumkin dan terong termasuk sayur-mayur, dan bukan termasuk buah-buahan. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Ahmad. Sementara semangka termasuk buah-buahan. Hal itu sebagaimana yang disebutkan Asy-Syafi'i. Pendapat ini pun merupakan salah satu dari dua pendapat di kalangan sahabat Imam Ahmad. Demikianlah yang disebutkan oleh Al Qadhi. Pendapat ini pula yang dikemukakan oleh Abu Tsaur. Karena semangka itu jelas dan manis rasanya, sehingga identik dengan buah-buahan.

Sedangkan pendapat kedua di kalangan mereka (sahabat Imam Ahmad) menyebutkan, bahwa semangka tidak termasuk buah-buahan. Karena dia mengandung unsur sayuran, sehingga mirip dengan mentimun dan oyong. Sedangkan yang tumbuh di dalam tanah seperti wortel, *turnip (sejenis lobak)*, bit, ubi jalar, *As-Sauthal* dan yang lainnya, semua itu bukan termasuk buah-buahan. Karena semua itu tidak disebut buah, dan tidak mengandung pengertiannya.

Alasan kami, bahwa semangka termasuk buah-buahan adalah, meskipun pohon semangka itu menyerupai pohon sayuran, seperti terong, labu pumpkin, oyong dan mentimun, namun buah semangka sangat manis dan berbeda dengan sayuran

yang kami sebutkan. Bahkan cara menyantap semangka pun berbeda dengan sayuran. Sebab sayuran itu biasanya dimasak dan diberi bumbu dan garam, sedangkan semangka dan melon tidak demikian. Alasan lainnya, karena masyarakat dengan berbagai latar belakang dan perbedaan iklimnya juga mengenal semangka sebagai buah-buahan.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah untuk tidak memakan kurma yang hampir matang, kemudian dia memakan kurma yang separuhnya sudah matang dan separuhnya lagi belum, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila dia hanya memakan bagian yang belum matang, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Namun, jika dia hanya memakan bagian yang hampir matang, maka dia telah melanggar sumpah. Demikian pula jika dia memakan semuanya. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah dan Muhammad.

Sedangkan Abu Yusuf, Abu Sa'id Al Ishthakhri dan Abu Ali Ath-Thabari mengatakan, bahwa dia tidak melanggar sumpah. Alasan kami menyatakan adanya pelanggaran sumpah adalah, karena dia telah memakan bagian yang dia haramkan dalam sumpah dan juga bagian lainnya, itu sama saja dengan kondisi apabila kedua bagian tersebut berdiri sendiri-sendiri.

Demikian pula jika seseorang bersumpah untuk tidak memakan kurma matang, kemudian dia memakan bagian yang hampir matang dari kurma yang separuh matang dan separuh lagi belum, maka dia telah melanggar sumpahnya. Begitu pula jika dia memakan bagian yang matang, maka dia juga telah melanggar sumpah. Jika dia memakan semuanya, maka dia juga telah melanggar sumpahnya, menurut pendapat yang ada di dalam

madzhab. Namun jika berdasarkan pendapat Al Ishthakhri dan Abu Ali, maka dia tidak melanggar sumpah itu.

Apabila dia bersumpah untuk tidak memakan kurma matang atau hampir matang, kemudian dia memakan kurma yang separuhnya matang dan separuhnya belum, maka dia tidak melanggar sumpahnya, karena itu bukanlah kurma matang dan bukan pula kurma hampir matang. Jika seseorang bersumpah untuk tidak memakan satu jenis kurma, kemudian dia mendapatkan semua jenis kurma dan memakan semuanya, berarti dia telah melanggar sumpahnya. Karena dia telah memakan semua jenis kurma, termasuk jenis yang disebutkan dalam sumpahnya. Namun jika dia menyisakan satu jenis, jika dia yakin bahwa jenis yang tersisa itu bukanlah jenis yang disebutkan dalam sumpahnya, berarti dia telah melanggar sumpah. Karena dia sudah memakan jenis yang disebutkan dalam sumpahnya.

Akan tetapi jika dia yakin, bahwa jenis yang tersisa itu adalah jenis yang disebutkan dalam sumpahnya, atau dia ragu apakah jenis yang tersisa itu merupakan jenis yang disebutkan dalam sumpahnya atau bukan, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Sebab apabila dia yakin bahwa jenis yang tersisa itu adalah jenis yang disebutkan dalam sumpahnya, berarti dia yakin bahwa dirinya belum melanggar sumpahnya. Sementara apabila dia ragu mengenai status jenis yang tersisa itu, maka dia juga tidak melanggar sumpah. Karena dia meragukan kewajiban membayar *kaffarah* sumpah atas dirinya. Sementara asalnya adalah tidak ada kewajiban membayar sumpah.

Demikian pula jika ada salah satu jenis kurma yang dia makan, dan kemudian dia memakan berbagai jenis kurma yang masih ada, maka dalam kasus ini jika dia yakin bahwa jenis kurma

yang disebutkan dalam sumpahnya itu termasuk ke dalam kelompok yang sudah dimakannya, berarti dia sudah melanggar sumpahnya. Akan tetapi, jika dia tidak yakin kurma yang disebutkan dalam sumpah itu sudah dimakannya, atau ragu apakah kurma itu adalah termasuk yang dimakannya atau bukan, maka dia tidak melanggar sumpah, berdasarkan alasan yang telah kami kemukakan sebelumnya.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah untuk tidak memakan makanan pokok, kemudian dia memakan roti, kurma, anggur kering, daging atau susu, maka dia sudah melanggar sumpahnya. Karena masing-masing dari makanan tersebut merupakan makanan pokok di salah satu wilayah. Namun ada kemungkinan dia tidak melanggar sumpah kecuali jika dia mengkonsumsi makanan pokok di kampung halamannya. Karena sumpahnya itu tertuju pada makanan pokok yang dikenal di sana.

Dalam masalah ini, para ulama madzhab Hanbali memiliki dua pendapat, sebagaimana dua pendapat yang ada dalam madzhab kami. Jika seseorang mengkonsumsi biji-bijian yang sudah diolah menjadi roti dan ini menjadi makanan pokok, maka dia pun sudah melanggar sumpahnya. Karena biji-bijian ini pun disebut sebagai makanan pokok. Karena Nabi ﷺ menyimpan makanan pokok bagi keluarganya untuk jangka waktu satu tahun, padahal yang beliau simpan hanyalah biji-bijian.

Asy-Syirazi ؓ berkata: Pasal: Jika seseorang bersumpah tidak akan memakan makanan, maka dia telah melanggar sumpahnya jika memakan makanan apa saja, baik itu berupa makanan pokok, lauk, buah-

buahan maupun manisan. Sebab, semua itu disebut makanan. Dalil yang menunjukan atas hal itu adalah firman Allah ﷻ: كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسۡرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦ *"Semua makanan itu halal bagi Bani Israil, kecuali makanan yang diharamkan oleh Israil (Ya'qub) atas dirinya sebelum Taurat diturunkan."* (Qs. Aali Imraan [3]: 93).

Akan tetapi apakah dia melanggar sumpah jika memakan obat? Dalam kasus ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak melanggar sumpahnya itu, karena obat tidak termasuk ke dalam kategori makanan mutlak.

Pendapat Kedua: Dia telah melanggar sumpahnya, karena obat juga dimakan pada kondisi tidak terpaksa. Dan karena inilah riba diharamkan.

Pasal: Apabila seseorang bersumpah untuk tidak minum air, kemudian dia minum air laut, maka menurutku dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia telah melanggar sumpahnya. Karena air laut juga termasuk ke dalam air mutlak. Oleh karena itu, air laut juga boleh digunakan untuk bersuci.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpahnya, karena air laut tidak biasa diminum.

Jika seseorang bersumpah untuk tidak meminum air sungai Eufrat, kemudian dia minum air sungai Tigris atau air tawar lainnya, maka dia telah melanggar sumpahnya. Karena air Eufrat adalah air tawar. Dalil yang menunjukan atas hal itu adalah firman Allah ﷻ:

وَجَعَلْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ شَٰمِخَٰتٍ وَأَسْقَيْنَٰكُم مَّآءً فُرَاتًا ﴿٢٧﴾ *"Dan Kami jadikan padanya gunung-gunung yang tinggi, dan Kami beri minum kamu dengan air tawar?"* (Qs. Al Mursalaat [77]: 27)

Yang dimaksud dengannya adalah air tawar. Namun jika seseorang bersumpah tidak akan minum air sungai Eufrat, kemudian dia minum air sungai Tigris, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Karena Eufrat adalah nama sungai yang ada di antara Irak dan Syam.

Pasal: Apabila seseorang bersumpah tidak akan mencium *raihan* (sejenis tumbuhan harum), kemudian dia mencium *dhamiran* (yaitu *raihan* dalam bahasa persia), maka dia melanggar sumpahnya. Jika dia mencium tumbuhan yang lainnya, seperti mawar, violet, *yasmin*, *za'faran*, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Karena semua tumbuhan itu tidak disebut *raihan* kecuali hanya *dhamiran* tersebut. Sementara yang lainnya, semuanya memiliki nama sendiri-sendiri. Akan tetapi jika dia bersumpah untuk tidak mencium semua yang biasa dicium karena keharumannya *(Al Masymum)*, kemudian dia mencium semua tumbuhan tersebut, maka dia telah melanggar sumpah. Karena semua tumbuhan itu merupakan sesuatu yang biasa dicium karena keharumannya *(Al Masymum)*. Berbeda

halnya jika dia mencium *kafur*, misik, gaharu atau cendana, maka dia tidak melanggar sumpah, karena semua itu bukanlah yang biasa dicium karena keharumannya *(Al Masymum)*.

Apabila seseorang bersumpah tidak akan mencium mawar dan violet, kemudian dia mencium minyaknya, maka dia tidak melanggar sumpah. Karena dia tidak mencium bunga mawar dan violet. Namun jika mawar dan violet itu kering, kemudian dia menciumnya, maka ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak melanggar sumpah, sebagaimana dia tidak melanggar sumpah tidak akan memakan kurma matang, ketika dia memakan kurma kering.

Pendapat Kedua: Dia melanggar sumpah, karena meski sudah kering masih disebut mawar dan violet.

Penjelasan:

Pada firman Allah ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾, "*Semua makanan itu halal bagi Bani Israil*," (Qs. Aali Imraan [3]: 93). Yang dimaksud dengan Isra'il dalam ayat tersebut adalah Nabi Ya'qub.

At-Tirmidzi meriwayatkan sebuah *atsar* dari Ibnu Abbas,

أَنَّ الْيَهُوْدَ قَالُوْا لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَخْبِرْنَا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيْلُ عَلَى نَفْسِهِ؟ قَالَ: كَانَ يَسْكُنُ

الْبَدْوَ فَاشْتَكَى عِرْقَ النَّسَاءِ فَلَمْ يَجِدْ شَيْئًا يُلاَئِمُهُ إِلاَّ لُحُوْمَ الإِبِلِ وَأَلْبَانِهَا فَلِذَلِكَ حَرَّمَهَا، قَالُوْا: صَدَقْتَ، وَذَكَرَ الْحَدِيْثَ.

Orang-orang Yahudi berkata kepada Nabi, "Beritahu kami tentang apa yang diharamkan oleh Isra`il (Nabi Ya'qub) atas dirinya sendiri?!" Nabi menjawab, "Beliau tinggal di pedalaman, kemudian beliau mengalami sakit *Irq An-nasa* ` (nyeri pada bagian perut). (Beliau kemudian bernadzar bahwa jika Allah menyembuhkannya dari penyakit itu, maka dia akan mengharamkan makanan yang paling disukainya atas dirinya). Namun beliau tidak menemukan sesuatu yang cocok dengan beliau (maksudnya, yang paling disukai oleh beliau) selain dari daging dan susu unta. Oleh karena itu, beliau mengharamkannya (bagi dirinya sendiri)." Mendengar jawaban Rasulullah ﷺ tersebut, orang-orang Yahudi tersebut berkata, "Engkau benar." At-Tirmidzi kemudian menyebutkan hadits tersebut sampai akhir.

Ibnu Abbas, Mujahid, Qatadah dan As-Suddi mengatakan, bahwa Nabi Ya'qub kembali dari Hauran menuju Baitul Muqaddas, ketika dia melarikan diri dari saudaranya, Aishu, seorang yang bengis dan kuat. Malaikat kemudian menemui Nabi Ya'qub, namun dia menduga malaikat itu pencuri. Oleh karena itu, beliau berusaha mendorong untuk membantingnya. Namun malaikat itu menyentuh paha Nabi Ya'qub, kemudian naik ke langit, sementara Nabi Ya'qub hanya menatapnya.

Sentuhan itu menimbulkan penyakit *Irq An-Nasa*, dan Nabi Ya'qub pun mendapatkan ujian yang hebat dari peristiwa itu. Dia

tidak bisa tidur karena sakitnya penyakit tersebut. Dia melewati malamnya itu sambil sesekali berteriak.

Oleh karena itu, Nabi Ya'qub bersumpah bahwa jika Allah menyembuhkannya dari penyakit itu, maka dia tidak akan memakan *irq* (urat) dan tidak akan memakan makanan yang mengandung urat. Dia telah mengharamkannya atas dirinya sendiri. Setelah itu, anak keturunannya mengikuti kebiasaannya tidak memakan urat, dan mereka pun menyisihkannya dari daging.

Terjadi silang pendapat apakah pengharaman Ya'qub itu berdasarkan ijtihadnya sendiri ataukah berdasarkan izin dari Allah?

Pendapat yang *shahih* adalah pendapat pertama (bahwa pengharamannya berdasarkan ijtihadnya sendiri). Karena Allah ﷻ berfirman,

إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ

"*Kecuali makanan yang diharamkan oleh Israil (Ya'qub) atas dirinya,*" (Qs. Aali Imraan [3]: 93).

Juga karena apapun yang dihasilkan ijtihadnya maka hal itu menjadi ajaran agama yang wajib untuk kita ikuti, karena Allah telah membenarkan hasil ijtihad beliau itu.

Dalam hal ini, sebagaimana halnya Nabi Ya'qub diberikan wahyu dan wajib mengikutinya, maka dia pun diizinkan untuk berijtihad, dan hasil ijtihadnya bersifat mengikat apabila hal itu ditakdirkan oleh Allah atas diri beliau.

Nabi kita sendiri, Muhammad ﷺ, pernah mengharamkan madu berdasarkan riwayat yang *shahih*, atau mengharamkan pelayan beliau, yaitu Mariyah, namun Allah tidak membenarkan pengharaman beliau tersebut, hingga turunlah firman Allah ﷻ,

لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ

"Mengapa kamu mengharamkan apa yang Allah halalkan bagimu," (Qs. At-Tahriim [66]: 1).

Al Kiyaa Ath-Thabari berkata: Mungkin untuk dikatakan bahwa keabsolutan firman Allah ﷻ berikut, لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ *"Mengapa kamu mengharamkan apa yang Allah halalkan bagimu"* (Qs. At-Tahriim [66]: 1), menghendaki tidak dikhususkannya pengharaman itu kepada Mariyah.

Asy-Syafi'i menilai bahwa adanya kewajiban membayar *kaffarah* dalam kasus pengharaman tersebut tidak dapat dipahami substansinya. Oleh karena itu, Asy-Syafi'i menjadikannya sebagai sesuatu yang dikhususkan terkait *nash* tersebut.

Sementara Abu Hanifah menilai peristiwa itu sebagai dasar dibolehkannya mengharamkan hal yang mubah, dan pengharaman itu hukumnya disamakan dengan sumpah. Demikianlah yang dijelaskan oleh Al Qurthubi."

Sedangkan firman Allah ﷻ, وَأَسْقَيْنَٰكُم مَّآءً فُرَاتًا ﴿٢٧﴾ *"Dan Kami beri minum kamu dengan air tawar?"* (Qs. Al Mursalaat [77]: 27). Yang dimaksud dengan *Furat* dalam ayat ini adalah air yang sangat tawar.

Allah ﷻ juga berfirman,

هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَآئِغٌ شَرَابُهُۥ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ

"Yang ini tawar, segar, sedap diminum, dan yang lain asin lagi pahit," (Qs. Faathir [35]: 12).

Dikatakan: *Farata Al Maa`u Yafrutu Furtatan,* artinya tawar, *fahuwa furaat.* Ibnu Al A'rabi berkata, "*Farata Ar-Rajulu* (orang itu lemah akalnya), jika akalnya lemah setelah menggengamnya."

Sementara makna *Al Furaataan* adalah sungai Eufrat dan sungat Tigris:

Hukum: Apabila seseorang bersumpah tidak akan memakan makanan, kemudian dia memakan sesuatu yang disebut makanan, baik berupa makanan utama, lauk, manisan, kurma kering, baik yang keras maupun yang lunak, maka dia telah melanggar sumpahnya. Hal itu berdasarkan firman Allah ﷻ,

كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ

"*Semua makanan itu halal bagi Bani Israil,*" (Qs. Aali Imraan [3]: 93).

Juga berdasarkan firman-Nya,

وَيُطۡعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسۡكِينٗا وَيَتِيمٗا وَأَسِيرًا ﴿٨﴾

"Dan mereka memberikan makanan yang disukainya kepada orang miskin, anak yatim dan orang yang ditawan." (Qs. Al Insaan [76]: 8) Maksudnya adalah, mereka memberikan makanan itu meskipun mereka menyukainya karena mereka membutuhkannya. Namun menurut satu pendapat, maksudnya adalah, mereka memberikannya karena mereka cinta kepada Allah, ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ

"Katakanlah: 'Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diberikan kepadaku sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi'." (Qs. Al Maa`idah [6]: 145).

Rasulullah ﷺ juga menyebut susu sebagai makanan: beliau bersabda,

إِنَّمَا تَحْزِنُ لَهُمْ ضُرُوْعُ مَوَاشِيْهِمْ أَطْعِمَتُهُمْ

"Sungguh, kantung susu hewan ternak mereka menyimpan memakan mereka."

Mengenai status air, di kalangan ulama madzhab Hanbali ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Air adalah makanan, berdasarkan firman Allah ﷻ,

إِنَّ ٱللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ غُرْفَةًۢ بِيَدِهِۦ

"Sesungguhnya Allah akan menguji kamu dengan suatu sungai. Maka siapa di antara kamu meminum airnya; bukanlah ia pengikutku. dan barangsiapa tiada meminumnya, kecuali

menceduk seceduk tangan, maka dia adalah pengikutku." (Qs. Al Baqarah [2]: 249)

Dalam ayat tersebut, Allah ﷻ menyebutkan: وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ, Dan pengertian dari makanan adalah sesuatu yang dimakan. Alasan lainnya, karena Nabi menyebut susu sebagai makanan, padahal susu itu diminum, maka demikian pula dengan air.

Pendapat Kedua: Air bukanlah makanan, karena air tidak disebut makanan. Air juga tidak akan terlintas di dalam benak seseorang ketika kata makanan disebutkan.

Oleh karena itu, air biasa di-*athaf*-kan kepada makanan, sehingga dikatakan *tha'amun wa syaraabun* (makanan dan minuman). Dan hakikat dari pengathafan ini adalah tidak samanya antara yang diathafkan dan yang menjadi tempat pengathafan.

Contohnya adalah sabda Rasulullah: "Sungguh, aku tidak mengetahui sesuatu yang bisa menggantikan makanan dan minuman kecuali susu." HR. Ibnu Majah.

Contoh lainnya adalah perkataan: "Bab makanan dan minuman."

Alasan lainnya, kalau pun air memang hakikatnya adalah makanan, namun dia tidak dikenal sebagai makanan dalam tradisi masyarakat, sehingga orang yang bersumpah bahwa tidak akan memakan makanan tersebut tidak melanggar sumpahnya, jika dia minum air. Karena sumpah itu dikembalikan kepada tradisi yang berlaku di tengah masyarakat. Karena biasanya orang yang bersumpah hanya memaksudkan sumpahnya untuk sesuatu yang diketahuinya. Pendapat kedua ini merupakan pendapat yang paling *shahih* dari dua pendapat yang ada.

Cabang: Apakah melanggar sumpah jika seseorang mengkonsumsi obat-obatan seperti obat penenang, vitamin dan obat racikan? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia telah melanggar sumpah, karena dia memakannya secara sukarela.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpah, karena obat tidak termasuk ke dalam kategori makanan dan hanya dikonsumsi dalam kondisi darurat. Kedua pendapat ini telah dikemukakan oleh para ulama madzhab Hanbali. Dan siapa saja yang merujuk kitab tentang riba terkait pembahasan ini, tentu dia akan menyadari bahwa obat itu termasuk benda ribawi, karena dia merupakan makanan dari satu sisi, sedangkan dalam pembahasan ini ada dua sisi.

Masalah: Apabila seseorang bersumpah tidak akan minum air mutlak, maka menurut penulis ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i mengenai terjadinya pelanggaran sumpah jika dia minum air laut -yaitu Laut Tengah, Laut Merah, Samudera Hindia, Samudera Atlantik, atau *aqyanus*—atau air yang bercabang dari laut yaitu seperti teluk, seperti teluk Arab, teluk Aqabah; atau yang terhubung dengan laut seperti terusan.

Salah satu dari dua pendapat tersebut menyatakan, bahwa dia telah melanggar sumpah dengan meminum air laut, karena air laut itu termasuk ke dalam kategori air mutlak. Oleh karena itu, sah bersuci dengan air laut, karena dia adalah air yang suci.

Jika engkau sudah mengetahui bahwa air itu seluruhnya bersumber dari laut, baik melalui penguapan kemudian turun ke

bumi berupa air hujan yang kemudian membentuk sumur-sumur dan sungai-sungai, maupun melalui peresapan dari dalam tanah yang kemudian membentuk mata air-mata air dan sejumlah sumur; jika engkau sudah mengetahui bahwa Rasulullah ﷺ bersabda kepada seseorang yang bertanya kepada beliau:

إِنَّا نَرْكَبُ الْبَحْرَ وَنَحْمِلُ مَعَنَا الْقَلِيْلَ مِنَ الْمَاءِ،

قَالَ: هُوَ الطَّهُوْرُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ

"Kami mengarungi lautan, dan kami hanya membawa sedikit air. Jika kamu berwudhu dengannya, maka kami akan kehabisan air minum. Bolehkah kami berwudhu dengan air laut?" Rasulullah kemudian menjawab, "*Laut itu suci airnya dan halal bangkai binatangnya.*"

Jika engkau sudah mengetahui semua itu, maka engkau mengetahui bahwa air mutlak itu mencakup air laut, baik secara hakikat kebahasaan, adat-istiadat, maupun pengertian *syara'*.

Pendapat kedua mengatakan, bahwa dia tidak melanggar sumpah. Karena air laut itu tidak diminum dan tidak biasa disebut air saja (air mutlak), berdasarkan kebiasaan yang ada di tengah masyarakat. Seandainya air laut disebut air saja (air mutlak), sahabat tidak akan mengajukan pertanyaan kepada Rasulullah ﷺ, إِنَّا نَرْكَبُ الْبَحْرَ وَنَحْمِلُ مَعَنَا الْقَلِيْلَ مِنَ الْمَاءِ فَإِنْ تَوَضَّأْنَا بِهِ لَمْ نَجِدْ مَاءً نَشْرَبُهُ أَفَنَتَوَضَّأُ بِمَاءِ الْبَحْرِ؟ "Kami mengarungi lautan, dan kami hanya membawa sedikit air. Jika kami berwudhu dengannya, maka kami akan kehabisan air minum. Bolehkah kami berwudhu dengan air laut?" Pertanyaan mereka ini menunjukan bahwa air laut itu tidak disebut air saja (air mutlak). Karena sahabat tersebut bertanya,

'Bolehkah kami berwudhu dengan air laut?' Demikianlah pertanyaan yang diajukan, yaitu dengan menyandingkan kata laut kepada kata air.

Masalah: Jika seseorang bersumpah dengan menggunakan kata jenis yang disandarkan kepada kata lainnya, misalnya seseorang bersumpah tidak akan minum air sungai Tigris, air sungai Eufrat, atau air Sumur, apakah dia melanggar sumpah jika meminum sebagiannya (Tigris atau air saja)? Dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia melanggar sumpah jika meminum sebagiannya. Karena dia bersumpah untuk tidak minum sesuatu yang tidak mungkin dia pisahkan sebagiannya, sehingga sumpahnya bisa tertuju hanya kepada sebagiannya saja. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Imam Ahmad dan Abu Hanifah.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpahnya. Sebab apabila dia bersumpah tidak akan memakan sesuatu dengan menggunakan kata jenis, seperti air, roti dan kurma, maka dia dinyatakan sudah melanggar sumpah jika memakan sebagiannya, karena sumpahnya mencakup sesuatu itu sepenuhnya. Oleh karena itu, sumpah tidak terlanggar karena melakukan sebagiannya. Maka dari itu, kata jenis yang disandarkan (terdiri dari dua kata) disamakan dengan kata jenis tunggal tersebut.

Sementara kata jenis yang tidak disandarkan (tidak terdiri dari dua kata atau lebih), dua pendapat ini tidak berlaku baginya. Karena apabila seseorang bersumpah tidak akan melakukan sesuatu, maka dia tidak melanggar sumpahnya kecuali jika melakukan sesuatu tersebut secara utuh.

Jika seseorang bersumpah tidak akan minum dari sungai Eufrat, kemudian dia meminum airnya, maka dia telah melanggar sumpahnya, baik minumnya itu dilakukan dengan menempelkan mulutnya di air sungai maupun dengan menciduknya dari sungai kemudian meminumnya. Pendapat telah melanggar sumpah inilah yang dikatakan oleh Imam Ahmad, Abu Yusuf dan Muhammad.

Sementara Abu Hanifah mengatakan, bahwa dia tidak melanggar sumpah, sampai dia meminumnya dengan cara menempelkan mulutnya di sungai. Karena hakikat sumpahnya adalah dengan cara menempelkan mulutnya di permukaan air sungai Eufrat, sehingga dia tidak melanggar sumpah jika hal itu dilakukan dengan cara lainnya. Sebagaimana seseorang yang bersumpah tidak akan minum dari bejana ini (teko), kemudian air di dalam bejana tersebut dituangkan ke wadah lainnya, lalu dia meminumnya.

Kami berpendapat bahwa dia telah melanggar sumpah, karena makna dari sumpahnya itu adalah dia tidak akan minum air sungai Eufrat. Oleh karena itu, dia telah melanggar sumpahnya, meskipun dia meminumnya dengan cara menciduknya. Karena makna minum adalah minum airnya, dan salah satu caranya adalah dengan menciduknya.

Dengan pengertian seperti inilah sumpahnya dipahami, sebagaimana seseorang bersumpah tidak akan minum dari sumur ini, atau tidak akan memakan dari pohon ini, atau aku tidak akan minum susu kambing ini.

Hal itu tidak sama dengan teko, karena minum biasanya dilakukan dari teko, sebab teko adalah tempat air minum. Jadi, ini tidak sama dengan sungai.

Apa yang mereka sebutkan itu terbantahkan oleh pengertian minum dari sumur, minum dari susu kambing, dan memakan dari pohon. Di sisi lain, mereka setuju bahwa jika orang yang tadi bersumpah mengambil air dari sumur, memerah susu kambing, atau memungut buah pohon, kemudian meminum dan memakannya, maka dia telah melanggar sumpahnya. Demikian pula dalam permasalahan ini.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak akan minum "air" Eufrat, kemudian dia minum air sungai yang bersumber dari air sungai Eufrat, maka dia telah melanggar sumpahnya. Karena air yang diminumnya itu adalah air sungai Eufrat.

Namun jika dia bersumpah tidak akan minum dari "sungai" Eufrat, kemudian dia minum dari sungai yang bersumber dari sungai Eufrat, maka ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia telah melanggar sumpah, karena makna "minum dari" itu adalah "minum air"nya, sehingga dia pun melanggar sumpah, sebagaimana jika dia bersumpah aku tidak akan minum airnya. Ini salah satu dari dua pendapat ulama madzhab Hanbali.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpahnya. Pendapat ini merupakan pendapat Abu Hanifah dan para ulama madzhabnya kecuali Abu Yusuf, karena diriwayatkan darinya, bahwa orang itu telah melanggar sumpah.

Kami katakan, bahwa dia tidak melanggar sumpah, karena air yang diambil dan diminum dari sungai tersebut dinisbatkan kepada sungai tersebut, bukan kepada sungai Eufrat. Dan dengan dinisbatkan kepada sungai tersebut, maka air itu tidak lagi dapat

dinisbatkan kepada sungai Eufrat, sehingga dia tidak melanggar sumpah, sebagaimana jika dia minum air tersebut dari sungai lainnya.

Siapa saja yang bersumpah tidak akan minum air dari sungai Nil, kemudian dia minum air dari kali Nubariyah atau dari kali Al Mahmudiyah, maka penisbatan air tersebut kepada kali itu tersebut tidak lantas menghilangkan pengetahuan bahwa kali tersebut merupakan salah satu aliran sungai Nil. Oleh karena itu, dia telah melanggar sumpah, sebagaimana jika dia minum dari cabang Rasyid atau cabang Dimyath.

Sedangkan apabila dia bersumpah tidak akan minum dari sungai Yordan, kemudian dia minum dari danau Haulah, maka dia tidak melanggar sumpah. Karena, meskipun air keduanya bertemu, namun masing-masing memiliki nama dan posisi sendiri. Demikian pula dengan sungai Banyas, Hisbani, Laithani, Az-Zahrani, Yarmuk dan danau Thabariyah yang termasuk sungai-sungai di Syam —semoga Allah menyelamatkan dan melepaskannya dari kejatuhannya, serta membinasakan orang yang menginginkannya—.

Masalah: Apabila seseorang berkata, "Demi Allah, aku tidak akan minum air," atau "aku tidak akan minum air apapun," maka dia telah melanggar sumpah jika meminum air apapun, seperti air hujan, salju cair, air sumur, atau air sungai, baik tawar maupun asin. Karena semua itu disebut air. Namun jika dia minum air laut, maka Abu Ishaq berkata, "Jika air asin, maka menurutku ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia melanggar sumpah, karena air asin tersebut termasuk air juga. Oleh karena itu, boleh bersuci dengannya.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpah, karena air asin itu tidak diminum."

Jika dia berkata, "Demi Allah, aku tidak akan minum air *furat*, maka dia telah melanggar sumpah jika minum air tawar, baik dari sungai maupun dai sumur. Karena dia menyifatinya dengan tawar, dan itu berarti air tersebut harus tawar. Allah ﷻ berfirman,

وَأَسْقَيْنَٰكُم مَّآءً فُرَاتًا ﴿٢٧﴾

"*Dan Kami beri minum kamu dengan air tawar?*" (Qs. Al Mursalaat [77]: 27). Maksudnya, air tawar. Namun jika dia minum air biasa, maka dia tidak melanggar sumpah, karena itu bukanlah air *furat* (air tawar).

Jika dia bersumpah, "Demi Allah, aku tidak akan minum air *Al Furat*," berarti dia bersumpah tidak akan minum sungai Eufrat. Karena apabila kata yang diucapkan itu *Al Furat*, maka itu berarti bahwa yang dimaksud adalah sungai Eufrat yang ada di antara Syam dan Irak. Namun jika dia minum dari sungai lainnnya, maka dia tidak melanggar sumpah. Akan tetapi jika minum dari sungai Eufrat tersebut, maka dia telah melanggar sumpah, sama saja apakah dia menempelkan bibirnya di permukaan sungai tersebut, atau menciduknya dengan tangannya, atau meminumnya dengan menggunakan bejana. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Ahmad dan Abu Yusuf.

Namun Abu Hanifah mengatakan bahwa dia melanggar sumpah jika meminumnya dengan cara menempelkan bibirnya di

permukaan air sungai. Sementara jika dia mengambilnya dengan tangan atau dengan bejana, kemudian meminumnya, maka dia tidak melanggar sumpah, sebagaimana jika dia bersumpah tidak akan minum dari teko ini, kemudian air di teko tersebut dituangkan ke wadah yang lain, lalu dia meminumnya, maka dia tidak melanggar sumpahnya itu.

Dalil kami adalah, bahwa maksud dari sumpah tersebut adalah aku tidak akan minum air sungai ini, karena yang akan diminum itu biasanya airnya, bukan sungainya. Karena sungai adalah nama untuk permukaan tanah yang tergali, dan tidak mungkin minum dari permukaan tanah ini. Oleh karena itu, sumpah tersebut dipahami dengan meminum airnya. Sebagaimana jika seseorang berkata, "Aku tidak akan minum dari sumur ini," maka maksudnya adalah aku tidak akan minum air sumur tersebut. Hal itu tentu saja berbeda dengan seseorang yang bersumpah tidak akan minum dari teko. Karena dia bisa meminum bisa dilakukan dari teko.

Jika dia minum dari sungai yang bersumber dari sungai Eufrat, maka Ibnu Ash-Shabbagh berkata: Hal itu tidak disebutkan oleh para ulama madzhab kami, maka ada kemungkinan bahwa dia telah melanggar sumpah, sebagaimana yang kami katakan jika dia mengambilnya dari sungai Eufrat langsung dengan menggunakan bejana, lalu meminumnya. Namun ada kemungkinan pula dia tidak melanggar sumpah. Perbedaan di antara keduanya adalah, bahwa air yang diambil langsung dari sungai Eufrat dengan menggunakan bejana kemudian diminum, itu disebut juga bahwa dia telah meminum dari sungai Eufrat. Sedangkan air yang diambil dari sungai lain itu disebut air sungai, dan tidak lagi disebut air sungai Eufrat.

Jika dia berkata, "Demi Allah, aku tidak akan minum air sungai Eufrat," maka air yang diminum dari sungai lain itu tetap disebut air sungai Eufrat, meskipun diperoleh dari sungai lainnya.

Dan pendapat yang sesuai dengan pendapat madzhab yaitu jika dia bersumpah tidak akan minum dari teko ini, kemudian dia menuangkan air dari teko itu ke wadah yang lain, lalu meminumnya, maka dia telah melanggar sumpah. Karena keluarnya air tersebut dari wadah yang lain itu tidak menghilangkan namanya sebagai air dari teko, sebagaimana pendapat yang kami katakan tentang air sungai Eufrat.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak akan mencium tumbuhan *raihan,* maka dia tidak melanggar sumpah kecuali jika mencium *dhamiran* yang hakikatnya adalah tumbuhan *raihan,* namun dalam bahasa Persia disebut dhamiran. dia tidak melanggar sumpah dengan mencium *narjis, moranjus,* mawar, yasmin, dan *banfasaj.* Karena semua tumbuhan ini tidak disebut *raihan.*

Jika dia bersumpah tidak akan mencium tumbuhan yang biasa dicium karena keharumannya, maka dia telah melanggar sumpah jika mencium raihan yang dalam bahasa persia disebut *dhamirah,* juga melanggar sumpah jika mencium *narjis, maranjus,* mawar, yasmin dan *banfasaj.* Karena semua tumbuhan tersebut merupakan tumbuhan yang biasa dicium karena keharumannya.

Abu Ishaq berkata, "*Za'faran* itu termasuk yang biasa dicium karena keharumannya." Abu Ishaq melanjutkan, "Jika dia mencium *kafur,* misik, gaharu dan *shandal,* maka dia tidak melanggar sumpahnya, karena semua itu tidak disebut tumbuhan yang biasa dicium."

Apabila dia bersumpah tidak akan mencium mawar dan violet, kemudian dia mencium bunganya yang masih hijau, maka dia telah melanggar sumpah. Akan tetapi jika dia mencium minyaknya, maka dia tidak melanggar sumpah. Namun Abu Hanifah dan Ahmad mengatakan bahwa dia telah melanggar sumpah.

Dalil kami adalah, bahwa kedua istilah tersebut (mawar dan violet) adalah istilah yang digunakan untuk menyebut bunga. Oleh karena itu, dia tidak melanggar sumpah jika mencium selain bunga. Dimana minyak kedua tumbuhan tersebut disebut mawar dan violet hanya secara kiasan saja. Sementara jika bunganya sudah kering, kemudian dia menciumnya, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i sebagaimana yang disebutkan oleh Syaikh Abu Ishaq.

Pendapat Pertama: Dia tidak melanggar sumpah, sebagaimana jika dia bersumpah tidak akan memakan kurma matang, kemudian dia memakan kurma kering.

Pendapat Kedua: Dia telah melanggar sumpah, karena minyak kedua tumbuhan tersebut masih disebut mawar dan *banfasaj*.

Cabang: Pendapat Para Ulama

Abu Al Khaththab dari kalangan ulama Hanbali mengatakan, dia telah melanggar sumpah jika mencium apa yang disebut tumbuhan yang biasa dicium karena keharumannya. Sebab, kata itu mencakup semua tumbuhan yang disebutkan di atas secara hakikat. Namun dia tidak melanggar sumpah jika

mencium tanaman buah-buahan. Dalam hal ini hanya ada satu pendapat yang disepakati oleh para ulama karena tanaman buah-buahan itu tidak disebut tumbuhan harum yang biasa dicium, baik secara hakikat maupun secara adat. Oleh karena itu, jika seseorang yang bersumpah tidak akan mencium bunga mawar maupun violet, kemudian dia mencium minyak bunga violet dan air mawar, maka dia tidak melanggar sumpah. Karena dia tidak mencium mawar maupun *banfasaj*.

Abu Hanifah mengatakan, dia telah melanggar sumpah karena mencium minyak *banfasaj*, karena minyaknya pun disebut *banfasaj*. Namun dia tidak melanggar sumpah karena mencium mawar, karena air mawar tersebut tidak lagi disebut mawar.

Tapi apakah dia melanggar sumpah jika mencium bunga mawar dan violet yang sudah kering? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak melanggar sumpah, sebagaimana jika dia bersumpah tidak akan memakan kurma matang, kemudian dia memakan kurma kering.

Pendapat Kedua: Dia telah melanggar sumpah. Karena hakikat mawar masih ada, sehingga dia telah melanggar sumpah, sebagaimana jika dia bersumpah tidak akan memakan daging, kemudian dia memakan daging dendeng atau daging yang diawetkan.

Ini berbeda dengan kasus yang pertama. Karena kurma kering itu bukanlah kurma matang. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Ahmad dan para sahabatnya, serta ulama fikih rasionalis. Jika seseorang bersumpah tidak akan mencium tumbuhan yang biasa dicium karena keharumannya, maka dia telah melanggar sumpah karena mencium semua yang telah kami

sebutkan, kecuali *kafur, misik,* gaharu, *shandal* dan *Al Jaawi.* Karena semua itu tidak disebut tumbuhan yang biasa dicium karena keharumannya. Akan tetapi disebut *dupa, luban,* atau pengharum.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Jika seseorang bersumpah tidak akan mengenakan sesuatu, kemudian dia mengenakan baju besi, rantai pelindung, sandal dan juga *khuff*, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia telah melanggar sumpah, karena dia telah memakai sesuatu.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpah, karena kata mengenakan hanya diperuntukan bagi baju.

Pasal: Jika dia membawa kain selendang, kemudian berkata, "Demi Allah, aku tidak akan mengenakan kain ini dalam wujud kain rida, kemudian dia mengenakannya sebagaimana mengenakan kain selendang, atau sebagaimana mengenakan sorban, atau sebagaimana mengenakan sarung, maka dia telah melanggar sumpah, karena dia mengenakannya dalam keadaan kain tersebut masih berupa kain selendang. Tapi jika dia membuat kain selendang itu menjadi kemeja atau celana panjang, kemudian dia memakainya, maka dia tidak melanggar sumpah, karena dia memakai kain tersebut bukan dalam wujud kain selendang.

Jika dia berkata, "Demi Allah, aku tidak akan mengenakan kain ini," dan dia tidak mengatakan: "Dalam wujud kain selendang," kemudian dia mengenakannya sebagai selendang atau sorban atau sarung, atau membuatnya menjadi kemeja atau celana panjang, kemudian dia mengenakannya, maka dia telah melanggar sumpah.

Namun di antara para ulama madzhab kami juga ada yang mengatakan, bahwa dia tidak melanggar sumpah, karena dia hanya bersumpah tidak akan mengenakannya dalam sifat tertentu, sehingga dia tidak melanggar sumpah tersebut saat dia memakainya bukan dalam sifat tersebut. Pendapat yang *shahih* adalah pendapat yang pertama, karena dia bersumpah tidak akan memakainya dalam keadaan berwujud kain, sehingga sumpah tersebut dipahami dalam pengertian yang umum, sebagaimana dia berkata, "Demi Allah, aku tidak akan mengenakan kain mana pun."

Pasal: Jika dia bersumpah tidak akan mengenakan perhiasan, kemudian dia memakai cincin emas atau perak, atau kalung yang terbuat dari mutiara atau dari yang lainnya, maka dia telah melanggar sumpahnya, karena semua itu disebut perhiasan. Dalilnya adalah firman Allah ﷻ,

يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا

وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ

"Mereka diberi perhiasan dengan gelang-gelang dari emas dan mutiara, dan pakaian mereka adalah sutera." (Qs. Al Hajj [22]: 23).

Namun jika dia mengenakan manik-manik hitam atau marjan, maka jika dia termasuk orang yang menjadikannya sebagai perhiasan, seperti penduduk pedalaman, berarti dia telah melanggar sumpah. Karena mereka menyebut yang demikian itu sebagai perhiasan. Namun apakah selain mereka juga melanggar sumpah bila mengenakan yang demikian itu? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i seperti yang telah kami sebutkan pada pembahasan tentang rumah bulu dan memakan kepala hewan buruan.

Apabila dia membawa pedang yang ada hiasannya, maka dia tidak melanggar sumpah, karena pedang tersebut tidak disebut perhiasan. Akan tetapi jika dia mengenakan sabuk yang ada hiasannya, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia telah melanggar sumpah, karena sabuk itu merupakan perhiasan lelaki.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpah, karena sabuk itu bukan termasuk benda perhiasan, sehingga tidak melanggar sumpah dengan memakainya, sebagaimana membawa pedang yang ada hiasannya.

Jika dia bersumpah tidak akan mengenakan cincin, kemudian dia mengenakannya di selain kelingking, atau bersumpah tidak akan mengenakan gamis, kemudian dia mengenakannya (di kaki), atau bersumpah tidak akan mengenakan penutup kepala

kemudian mengenakannya di kaki, maka dia tidak melanggar sumpah. Sebab, sumpah itu menuntut adanya pemakaian benda tersebut dalam bentuk yang biasa, sementara yang disebutkan tadi tidak biasa.

Pasal: Jika seseorang memberinya sesuatu, kemudian orang itu bersumpah tidak akan memberinya air minum karena haus, kemudian dia memberinya makanan berupa roti, atau orang itu bersumpah tidak akan mengenakan padanya pakaian orang itu, atau memberinya air minum bukan karena haus, maka dia tidak melanggar sumpah.

Karena pelanggaran sumpah itu hanya akan terjadi pada pelanggaran sesuatu yang diucapkan dalam sumpah. Sementara yang diucapkan dalam sumpah itu adalah memberi air minum karena haus.

Seandainya kami menyatakan adanya pelanggaran sumpah karena selain haus itu, berarti kami menyatakan adanya pelanggaran sumpah karena pertimbangan niat, bukan karena adanya pelanggaran terhadap sesuatu yang diucapkan dalam sumpah. Jika orang itu bersumpah tidak akan memakaikan pakaian kepadanya, kemudian orang itu memberinya pakaian, dan orang yang diberi pun mengenakannya, maka sang pemberi tidak melanggar sumpah, karena dia tidak memakaikan pakaiannya (tapi memberi pakaian).

Penjelasan:

Dar'u artinya baju perang yang terbuat dari besi. Kata *dar'u* ini lebih sering diungkapkan dalam bentuk *mu`annats*-nya (yaitu *dar'ah*). Meskipun lebih sering digunakan dalam bentuk *mu`annats* (*dar'ah*), namun kata tersebut diubah ke dalam bentuk *tashghir* menjadi *durai'* (tanpa ha, sehingga tidak diucapkan *durai'ah*). Hal ini tentu saja tidak sesuai dengan aturan baku yang berlaku untuk kata tersebut.

Akan tetapi, boleh juga mengubahnya ke dalam bentuk *tashghir* menjadi *durai'*, berdasarkan dialek mereka yang lebih sering menggunakan kata tersebut dalam bentuk *mudzakar*. Kendati demikian, ada juga yang mengatakan: *Durai'ah Al Ma`i*. Bentuk plural kata tersebut adalah *Adra'*, *Duru'* dan *Adraa'*.

Ibnu Al Atsir berkata: *Dar'u* artinya *Az-Zardiyah*. Sedangkan *Dar'u Al Mar`ah* artinya baju kurungnya. Kata *dar'u* ini berbentuk *mudzakar*."

Dalam kitab *Al-Lisan* disebutkan: *Dar'u* artinya baju besi. Kata tersebut boleh digunakan dalam bentuk *mudzakkar* dan *mu'annats* ... Bentuk jamaknya yang jarang digunakan adalah *Adra'* dan *Adraa'*. Sedangkan bentuk pluralnya yang banyak digunakan adalah *Duruu'*."

Dalam hadits tentang Khalid disebutkan, "Baju besi dan perlengkapan perangnya diwakafkan di jalan Allah."

Al Jausyan artinya dada. Menurut satu pendapat, artinya adalah sesuatu yang melintang dari pertengahan dada. Sedangkan *Jausyan Al Jaradah* artinya dada belakang. Sementara *Jausyan Al Lail* artinya tengah malam. Yang dimaksud dari kata *Al Jausyan*

tersebut adalah sesuatu yang dikenakan berupa peralatan perang (rompi).

Sedangkan kata, *Al Mikhnaqah* artinya kalung yang menggantung di leher. *As-Sabkh* artinya manik-manik. Bentuk tunggalnya adalah *sabkhah*, seperti *qashab* yang bentuk tunggalnya adalah *qashbah*.

Pedalaman Irak disebut *Sawad Al Iraq* karena hijaunya pepohonan dan tanamannya, dan orang Arab biasa menyebut yang hijau dengan istilah *sawad* (hitam), karena terlihat hitam dari kejauhan.

Dalam hal ini, baik bayangan orang maupun yang lainnya juga disebut *sawad*. Bentuk pluralnya adalah *aswidah*, seperti janah yang bentuk pluralnya adalah *ajnihah*, dan *mata'* yang bentuk pluralnya adalah *amti'ah*. Sementara makna *Sawad Al Muslimin* adalah jama'ah kaum muslimin.

Hukum: Jika seseorang bersumpah tidak akan memakai sesuatu, maka dia telah melanggar sumpah bila memakai semua yang bisa dipakai seperti pakaian maupun yang lainnya, misalnya baju besi, *jausyan*, sandal dan *khuff* menurut salah satu dari dua pendapat yang ada.

Pendapat inilah yang dikatakan oleh Imam Ahmad. Karena semua itu merupakan pakaian, baik secara hakikat kebahasaan maupun berdasarkan adat-istiadat yang berlaku, sehingga dia melanggar sumpah karena memakai semua itu, sebagaimana dia melanggar sumpah karena memakai pakaian.

Imam Ahmad berargumentasi atas pendapat ini dengan hadits yang menyebutkan: أَنَّ النَّجَاشِيِّ أَهْدَى إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

خُفَّيْنِ فَلَبِسَهُمَا bahwa An-Najasyi menghadiahkan sepasang *khuff* kepada Nabi ﷺ, kemudian beliau memakai sepasang *khuff* tersebut.

Argumentasi lainnya, pernah dikatakan kepada Ibnu Umar: "Sesungguhnya engkau memakai sandal." Lalu Ibnu Umar berkata, "Aku melihat Rasulullah ﷺ memakai sepasang sandal."

Apabila dia hanya memasukkan tangannya ke dalam *khuff* atau sandal, atau memasukkan kakinya ke dalam baju *zirah* dan *jausyan*, maka dia tidak melanggar sumpah karena hal itu. Sebab itu tidak termasuk memakai sepasang *khuff* dan sandal tersebut.

Pendapat yang kedua menyatakan bahwa dia tidak melanggar sumpah jika memakai semua itu (selain pakaian). Karena kata memakai, apabila kata ini bersifat mutlak, maka ini hanya tertuju pada pakaian (baju).

Cabang: Asy-Syafi'i berkata: Jika seseorang bersumpah tidak akan mengenakan kain dalam keadaan berupa kain *rida*, kemudian dia menjahitnya menjadi baju atau menggunakan kain itu sebagai sarung, atau dia bersumpah tidak akan mengenakan celana panjang atau kain sarung atau gamis, kemudian dia memakainya, maka semua ini tidak membuatnya melanggar sumpah, kecuali jika dia mempunyai niat. Oleh karena itu, dia tidak melanggar sumpah, kecuali karena niatnya itu.

Para ulama madzhab kami berbeda pendapat mengenai contoh kasusnya. Abu Ishaq dan mayoritas ulama madzhab kami berpendapat, bahwa apabila dia berkata, "Demi Allah, aku tidak akan mengenakan kain ini," dimana kain tersebut berupa selendang, dan yang bersumpah itu tidak mengatakan dalam

sumpahnya: "Dalam keadaan berupa selendang," akan tetapi kalimat tersebut adalah kalimat yang diucapkan Asy-Syafi'i, kemudian dia memotong (dan menjahitnya) menjadi baju, lalu dia memakainnya, atau menjadikannya sebagai sarung, atau menjadikannya sebagai selendang, atau membuatnya sebagai penutup kepala, kemudian dia memakainya, maka dia telah melanggar sumpah karena semua itu.

Demikian pula jika dia mengatakan, "Demi Allah, aku tidak akan mengenakan kain ini, dan setelah kain itu menjadi celana panjang, maka dia pun memakainya, atau menjadikannya sebagai sarung atau selendang, maka dia juga telah melanggar sumpah karena hal tersebut. Karena dia mengaitkan sumpah tersebut pada pemakaian kain. Oleh karena itu, dalam wujud apa saja dia memakai kain tersebut, maka apa yang diharamkan dalam sumpah itu sudah terjadi, sehingga dia pun melanggar sumpah tersebut. Kecuali jika dia berniat tidak akan memakai kain tersebut dalam wujud selendang, (lalu dia memakainya sebagai sarung, atau setelah kain tersebut menjadi gamis atau celana, misalnya), maka dia tidak melanggar sumpah.

Sementara jika dia bersumpah, "Aku tidak akan memakai kain ini dalam wujud kain selendang," kemudian dia memotongnya (menjadi baju) dan memakainya, maka dia tidak melanggar sumpah. Demikian pula jika dia memotongnya menjadi celana panjang, kemudian memakainya. Karena dia mengaitkan sumpahnya itu pada sifat kain tersebut (kain *rida*). Sehingga apabila dia memakai kain tersebut dengan status yang lain (bukan kain selendang), maka dia tidak melanggar sumpahnya.

Di antara ulama madzhab kami pun ada yang setuju dengan pendapat Abu Ishaq mengenai hukum permasalahan yang sudah

disebutkan, namun mereka berbeda pendapat mengenai contoh kasusnya.

Mereka berkata, "Redaksi: 'Dalam keadaan berupa kain selendang dan celana panjang' adalah termasuk perkataan orang yang bersumpah. Asy-Syafi'i mengatakan pada semua ini, bahwa orang itu tidak melanggar sumpah karenanya, sehingga orang itu pun menafikan adanya pelanggaran sumpah.

Di antara ulama madzhab kami lainnya juga ada yang sepakat dengan Abu Ishaq dalam bentuk kasusnya: Mereka berkata, "Dalam keadaan berupa kain selendang termasuk perkataan Asy-Syafi'i." Namun mereka berseberangan pendapat dengan Abu Ishaq mengenai hukumnya.

Sedangkan perkataan Asy-Syafi'i, "Semua ini tidak menjadikannya melanggar sumpah." Maksudnya, dia tidak melanggar sumpah karenanya. Karena ucapan orang yang bersumpah, "Aku tidak akan mengenakan kain ini," itu menghendaki adanya pemakaian kain tersebut sesuai dengan sifatnya. Apabila dia mengubahnya, maka itu sudah tidak lagi tercakup oleh sumpah tersebut.

Pendapat yang *shahih* adalah pendapat Abu Ishaq dan yang mengikutinya. Karena Asy-Syafi'i berkata dalam *Al Umm*, "Semua ini adalah bentuk pemakaian, dan dia telah melanggar sumpah karena pemakaian ini." Namun Al Muzani tidak mencantumkan perkataannya itu, dan itulah yang menjadi kesalahpahaman mereka.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah akan memakai atau memakaikan perhiasaan kepada istrinya, kemudian dia

memakai atau memakaikan cincin perak atau kalung mutiara atau permata kepada istrinya, maka dia telah melanggar sumpahnya. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Imam Ahmad. Namun Abu Hanifah berkata, "Dia tidak melanggar sumpah, karena itu bukanlah perhiasaan."

Jika dia bersumpah tidak akan -dengan redaksi yang bersifat penegasan suatu hal- mengenakan perhiasan, kemudian dia mengenakan perhiasan perak, atau memasang jarum (pin) di dadanya, atau memasang kancing logam di lengan bajunya, maka dia telah melanggar sumpah, karena pada masa kita sekarang ini semua itu termasuk sarana perhiasan, tak ada bedanya dengan memakai manik-manik dan *sabj* di kalangan orang pedalaman pada masa penulis dahulu.

Apabila dia termasuk orang yang biasa memakai jubah atau *kaftan*, kemudian dia memasang jarum (pin) di bagian dadanya yang biasa digunakan sebagai perhiasan oleh mereka yang mengenakan pakaian Eropa, maka dalam hal ini ada dua pendapat, seperti dua pendapat yang telah disebutkan pada permasalahan rumah bulu dan memakan kepala hewan buruan.

Para ulama madzhab Hanbali mengatakan, jika dia memakai *aqiq* atau *sabj*, meskipun dia termasuk orang pedalaman, maka dia tidak melanggar sumpah, karena itu bukanlah perhiasaan, seperti *wad* dan manik-manik kaca. Namun jika dia terbiasa memakai perhiasaan, kemudian dia memasang dirham atau dinar pada kalung panjang (sebagai liontinnya), maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak melanggar sumpah karena itu bukanlah perhiasan ketika tidak memakainya, maka demikian pula ketika memakainya.

Pendapat Kedua: Dia melanggar sumpah, karena itu adalah emas dan perak, sehingga menjadi perhiasan, seperti gelang dan cincin.

Cabang: Jika seseorang bersumpah tidak akan mengenakan perhiasaan, kemudian dia menyelendangkan pedang yang dihias dengan emas, maka dia tidak melanggar sumpah, karena syari'at tidak memandang itu sebagai perhiasan. Namun jika dia memakai sabuk yang dihias, maka dalam kasus ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia telah melanggar sumpah, karena itu termasuk perhiasan kaum Adam. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Imam Ahmad.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpah, karena sabuk itu adalah alat yang dihias, sehingga identik dengan pedang yang dihias.

Jika seseorang bersumpah tidak akan memakai cincin, kemudian dia memakai bukan pada tempatnya seperti kelingking, atau memakainya di jari tengah atau telunjuk, maka dia tidak melanggar sumpah. Hal itu sebagaimana jika dia bersumpah tidak akan memakai pakaian, kemudian dia mengenakannya sebagai selendang, atau tidak akan memakai penutup kepala kemudian dia memakainya di kaki. Dalam semua itu, dia tidak melanggar sumpah, karena cara memakainya tidak sesuai dengan kebiasaan yang berlaku.

Cabang: Pendapat Para Ulama

Apabila seseorang bersumpah tidak akan mengenakan perhiasan, kemudian dia memakai cincin perak atau emas, maka dia telah melanggar sumpah. Pendapat inilah yang dikatakan oleh Imam Ahmad.

Abu Hanifah berkata, "Dia tidak melanggar sumpahnya."

Dalil kami (pendapat pertama) adalah, bahwa perhiasan seorang pria adalah cincinnya, sehingga dia melanggar sumpah apabila memakainya, sebagaimana perempuan.

Syaikh Abu Ishaq berkata, "Jika dia memakai kalung mutiara atau permata lainnya, maka dia telah melanggar sumpah, ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا

"Mereka diberi perhiasan dengan gelang-gelang dari emas dan mutiara," (Qs. Al Hajj [22]: 23).

Jika seorang perempuan bersumpah tidak akan mengenakan perhiasaan, kemudian dia memakai mutiara dan permata saja, maka dia telah melanggar sumpahnya. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Abu Yusuf, Muhammad dan Ahmad. Sedangkan Abu Hanifah berkata, "Dia tidak melanggar sumpahnya itu."

Dalil kami (pendapat pertama) adalah firman Allah *Ta'ala*:

يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا

"Mereka diberi perhiasan dengan gelang-gelang dari emas dan mutiara," (Qs. Al Hajj [22]: 23).

Dalam ayat ini, Allah tidak membedakan apakah perhiasaan itu hanya berupa mutiara saja atau mutiara itu bersama yang lainnya. Sebab Allah ﷻ berfirman tentang lautan:

وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا

"Dan kamu mengeluarkan dari lautan itu perhiasan yang kamu pakai," (Qs. An-Nahl [16]: 14).

Apabila sang wanita itu mengenakan manik-manik atau *sabj*, maka jika dia orang yang terbiasa menjadikannya sebagai perhiasan, berarti dia telah melanggar sumpah. Akan tetapi apakah yang tidak terbiasa menjadikannya sebagai perhiasan juga ikut melanggar sumpah? Dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i, sebagaimana pendapat tentang rumah bulu dan memakan kepala hewan buruan.

Apabila dia berselendang pedang yang berhias, dia tidak melanggar sumpah. Karena hiasan pedang itu tidak membuatnya melanggar sumpah. Jika dia mengenakan sabuk yang ada hiasannya, maka dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia melanggar sumpah, karena sabuk itu termasuk perhiasaan kaum Adam.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpah, karena sabuk termasuk alat, dan alat itu dihias, sehingga kedudukannya sama dengan pedang yang ada hiasannya.

Jika dia bersumpah tidak akan mengenakan cincin, kemudian dia memakainya pada selain kelingking, atau

bersumpah tidak akan mengenakan gamis, kemudian dia memakainnya sebagai *rida*, atau dia bersumpah tidak akan mengenakan tutup kepala, kemudian dia memakainya di kakinya, maka menurut Syaikh Abu Ishaq, dia tidak melanggar sumpahnya, karena sumpah itu menghendaki adanya pemakaian yang lazim, sedangkan pemakaian tersebut adalah pemakaian yang tidak lazim.

Sementara Ibnu Ash-Shabbagh, dia mengatakan, bahwa jika seseorang bersumpah tidak akan mengenakan kain, kemudian dia mengenakan kain, baik sesuai dengan adat kebiasaan maupun yang tidak sesuai, maka dia sudah melanggar sumpahnya, karena dia telah memakainya.

Masalah: Apabila seseorang ingin menghentikan pengungkit-ungkitan orang lain atas pemberian kepada dirinya itu, kemudian dia bersumpah untuk tidak memakai pemberian dari orang itu, maka sumpahnya itu tidak melampaui apa yang dimaksud oleh ucapan sumpahnya.

Namun Imam Ahmad mengatakan, bahwa motif sebuah sumpah juga dipertimbangkan dalam permasalahan sumpah, sehingga hukum sumpah itu pun meluas karena luasnya motif tersebut.

Jika seseorang mengungkit-ungkit pemberian baju yang pernah diberikannya kepada orang lain misalnya, kemudian yang diberi itu bersumpah tidak akan mengenakan baju tersebut agar sang pemberi itu tidak lagi mengungkit-ungkit pemberiannya, maka yang diberi itu telah melanggar sumpah bila mengambil manfaat dari baju tersebut, seperti mengambil manfaat dari hasil

penjualannya. Karena, itu juga termasuk pemanfaatan yang bisa mendatangkan pengungkit-ungkitan terhadap dirinya.

Akan tetapi jika dengan sumpah itu yang diberi tidak bermaksud menghentikan pengungkit-ungkitan itu, dan motif sumpahnya juga tidak mengarah ke sana, maka dia tidak melanggar sumpah kecuali jika melakukan apa yang dimaksud oleh sumpahnya, yaitu jika dia memakainya saja.

Apabila dia menukar baju itu dengan baju yang lain, kemudian mengenakan baju yang lain itu, atau memanfaatkan baju tersebut untuk selain dikenakan, atau dia menjual baju tersebut dan memanfaatkan hasilnya, maka dia tidak melanggar sumpah, karena itu tidak tercakup oleh sumpah, baik secara redaksi, niat maupun motifnya.

Alasan kami untuk pendapat pertama (yang menyatakan dia tidak melanggar sumpah dengan motif apapun) adalah, seandainya kami mengatakan, bahwa dia telah melanggar sumpah dalam permasalahan ini, maka sebenarnya dia melanggar sumpah karena niatnya, bukan karena apa yang diucapkan dalam sumpahnya.

Pasal: Apabila seseorang bersumpah tidak akan memakai baju pemberian orang lain yang suka mengungkit-ungkitnya, kemudian dia memberikan baju tersebut kepada orang itu atau menjualnya dan memakai (hasil)nya; atau seseorang bersumpah tidak akan memakan makanan dan minuman pemberian orang lain yang suka mengungkit-ungkit pemberian itu, lalu dia berkata, "Demi Allah, aku tidak akan minum airnya karena haus," kemudian dia memakan roti pemberian orang itu, atau meminum air pemberiannya namun bukan karena haus, atau memakai

pakaian pemberiannya; atau juga seseorang bersumpah tidak akan memakai hasil tenunan istrinya yang suka mengungkit-ungkitnya, dan dia berkata, "Demi Allah, aku tidak akan memakai pakaian hasil tenunanmu," kemudian dia menjual hasil tenunan istrinya dan menggunakan hasilnya untuk membeli pakaian lain; maka dia tidak melanggar sumpah pada semua kasus tersebut, meskipun motif sumpahnya itu adalah untuk menghentikan pengungkit-ungkitan itu. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Abu Hanifah dan Malik.

Sementara Imam Ahmad mengatakan, bahwa jika sumpahnya itu dilatarbelakangi oleh motif ingin menghentikan pengungkit-ungkitan tersebut, maka dia tidak boleh memakan roti tersebut, tidak boleh memakai baju tersebut, dan tidak boleh mengambil manfaat apapun dari barang yang diberikan kepada dirinya. Jika dia melakukan pemanfaatan itu, maka dia telah melanggar sumpah.

Alasan kami, bahwa sumpah yang diucapkan pelakunya itu hanya terjadi sesuai dengan kandungan redaksinya. Dalam hal ini, tidak perlu diperhatikan maknanya, karena yang perlu diperhatikan hanyalah redaksi sumpahnya, dimana apa yang dilakukannya itu tidak pernah diucapkan dalam sumpahnya.

Oleh karena itu, dia tidak melanggar sumpahnya, meskipun hakikat perbuatannya memang tercakup makna sumpahnya. Namun demikian, dia tidak bisa dinyatakan melanggar sumpah. Karena kondisinya adalah sebagaimana orang yang bersumpah tidak akan menikah lagi, kemudian dia memelihara gundik. Juga sebagaimana orang yang bersumpah: "Aku tidak akan berbicara dengan si fulan, musuhku," maka sumpahnya ini tidak berlaku untuk musuhnya yang lain, selain si fulan yang telah disebutkan.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila seseorang bersumpah tidak akan memukul istrinya, kemudian dia memukul istrinya dengan pukulan yang tidak menyakitkan, maka dia telah melanggar sumpah, karena hal itu pun disebut dengan pukulan. Jika dia menggigit, mencekik atau menjambak rambut istrinya, maka dia tidak melanggar sumpah, karena perbuatan tersebut tidak disebut memukul. Namun jika dia menampar, mengeplak, atau menyepak istrinya, maka dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia telah melanggar sumpah, karena dia telah memukulnya.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpah, karena pukulan yang dikenal adalah pukulan yang menyakitkan.

Apabila seseorang bersumpah akan menyebat budaknya seratus sebatan, kemudian dia mengikat seratus batang lidi dalam satu ikatan, kemudian menyebatkan seluruhnya ke budak tersebut satu sebatan, maka jika dia yakin bahwa seratus batang lidi itu telah mengenai budaknya, berarti dia sudah menjalankan sumpahnya. Karena dia telah memukulnya dengan seratus sebatan.

Akan tetapi jika dia yakin bahwa seratus batang lidi itu tidak mengenai budaknya, maka dia belum menjalankan sumpahnya, karena dia menyebatnya kurang dari seratus sebatan. Namun jika dia ragu apakah semuanya mengenai budaknya atau tidak, maka

pendapat yang di-nash dalam madzhab menyebutkan bahwa dia sudah melaksanakan sumpahnya.

Namun Al Mazini menyebutkan bahwa dia belum melaksanakan sumpahnya. Hal itu sebagaimana yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i tentang seseorang yang bersumpah akan melakukan suatu perbuatan pada waktu tertentu, kecuali jika si fulan tidak menghendaki, kemudian si fulan tersebut meninggal dunia, maka dia melanggar sumpahnya.

Akan tetapi, jika kita menetapkannya belum melaksanakan sumpah karena keraguan mengenai kehendak si fulan tersebut, maka kita wajib menetapkannya sebelum melaksanakan sumpah tersebut lantaran keraguan mengenakan seratus batang lidi tadi ke tubuh si budak dalam kasus di atas.

Sementara pendapat madzhab adalah pendapat yang pertama (yaitu bahwa dia sudah melaksanakan sumpahnya). Karena Nabi Ayyub pernah bersumpah untuk memukul istrinya dalam jumlah tertentu, kemudian Allah ﷻ berfirman, وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ "*Dan ambillah seikat (rumput) dengan tanganmu, lalu pukullah dengan itu dan janganlah engkau melanggar sumpah.*" (Qs. Shaad [38]: 44).

Hal itu berbeda dengan yang disebutkan oleh Asy-Syafi'i dalam masalah kehendak tersebut, karena secara lahiriah tidak adanya kehendak untuk melakukan pekerjaan tersebut.

Apabila kehendak tersebut memang tidak ada, berarti dia sudah melanggar sumpah, karena perbedaan tersebut. Sementara pada kasus menyebat dengan seratus lidi, adalah terkenanya tubuh si budak tersebut dengan semua lidi, sehingga dia pun telah menepati sumpahnya.

Apabila seseorang bersumpah akan memukul budaknya seratus kali, kemudian dia memukul budaknya dengan seratus lidi yang terikat dalam sebuah ikatan, maka dia belum terhitung melaksanakan sumpahnya, karena dia baru memukulnya satu kali.

Jika dia bersumpah akan memukulnya seratus sebatan, kemudian dia memukulnya dengan seratus lidi yang terikat dalam satu ikatan tersebut secara sekaligus, dan semuanya mengenai tubuhnya, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak memenuhi sumpahnya, karena dia hanya memukulnya satu sebatan. Oleh karena itu, jika seseorang melontar jumrah dengan satu lontaran dengan menggunakan tujuh kerikil, maka itu tidak dihitung tujuh lontaran.

Pendapat Kedua: Dia telah memenuhi sumpahnya, karena dengan masing-masing lidi tersebut terjadi satu sebatan. Oleh karena itu, seandainya seseorang memukul dengannya dalam hukuman zina, maka masing-masing sebatan dihitung satu kali dera.

Penjelasan:

Tentang firman Allah ﷻ, وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ "*Dan ambillah seikat (rumput) dengan tanganmu, lalu pukullah dengan itu dan janganlah engkau melanggar sumpah.*" (Qs. Shaad [38]: 44). Banyak para mufassir yang menyebutkan kisah-kisah *israiliyyaat* yang sebenarnya tidak sesuai dengan konteks dan alur pembicaraan ayat ini. Mereka juga menetapkan berbagai hadits dalam hal itu, yang sebagiannya *mauquf* dan sebagian lainnya *marfu'*. Sayangnya tidak ada yang *shahih* kecuali satu hadits, yaitu hadits: "Ketika Ayyub sedang mandi, tiba-tiba sekawanan belalang emas jatuh di hadapannya."

Maka dari itu, ketika tidak ada keterangan *shahih* tentang hal itu kecuali apa yang disebutkan oleh Al Qur`an, maka kami akan menyebutkan penafsiran Ibnu Al Arabi terhadap ayat itu, karena penafsirannya sesuai dengan madzhab kami dalam menafsirkan ayat tersebut.

Ibnu Al Arabi berkata: Apa yang dikatakan oleh para mufassir bahwa Iblis mempunyai tempat di langit ke tujuh pada setiap tahunnya, itu adalah perkataan yang batil. Alasannya karena Iblis telah dijatuhkan dari sana ke bumi dengan laknat dan murka Allah. Jadi, bagaimana mungkin dia bisa naik ke tempat keridhaan Allah dan menduduki tempatnya para Nabi serta menembus langit yang tinggi. Sungguh, ini merupakan pendapat yang mencerminkan kejahilan yang nyata.

Bahkan Ibnu Al Arabi berkata: Sementara perkataan mereka bahwa Iblis berkata kepada istri Ayyub, "Akulah Tuhan di bumi. Seandainya engkau tidak berdzikir kepada Allah dan bersujud kepadaku, niscaya Aku akan menyembuhkannya."

Sadarilah dan kalian pasti akan menyadari, bahwa jika Iblis muncul kepada salah seorang dari kalian yang saat itu sedang sakit, kemudian dia mengatakan perkataan seperti itu kepadanya, tentu dia tidak akan percaya bahwa Iblis adalah Tuhan di bumi, bahwa dialah yang disembah, dan dialah yang bisa memberikan kesembuhan. Jadi, bagaimana mungkin Iblis bisa membuat ragu istri seorang Nabi?

Seandainya wanita tersebut adalah istri orang badui atau dia mendatangi orang barbar, kemudian mengatakan hal itu, tentu apa yang dikatakannya itu merupakan perkara yang tidak mungkin menurutnya.

Sedangkan penggambaran Iblis terhadap Istri Nabi, bahwa harta dan keluarganya berada di dalam sebuah jurang, tentunya hal itu merupakan perkara yang tidak mungkin dapat dilakukan Iblis. Bahkan perkara itu pun tidak bisa dilakukan dengan sihir, sehingga dikatakan bahwa yang dilakukan Iblis itu hanyalah sejenis perkara tersebut.

Ibnu Al Arabi juga berkata: Yang mendorong mereka untuk berani mengatakan demikian dan tidak takut untuk berceloteh seperti itu adalah adanya firman Allah *Ta'ala*,

إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ أَنِّى مَسَّنِىَ ٱلشَّيْطَٰنُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ ﴿٤١﴾

"*Ketika dia menyeru Tuhannya: 'Sesungguhnya aku diganggu setan dengan penderitaan dan bencana.*" (Qs. Shaad [38]: 41).

Menurutku (Al Muthi'i): Hal yang sesuai dengan alur pembicaraan Al Qur`an adalah bahwa Allah hendak menghibur

Nabinya; Muhammad, dengan menyebutkan kerja keras para Nabi sebelumnya dan kesabaran mereka dalam menghadapi kesulitan dan ujian. Oleh karena itu, sangatlah tidak sesuai bila Allah berfirman kepadanya: "Ingatlah hamba-Ku, Ayyub, bagaimana dia bersumpah untuk memukul istrinya seratus pukulan, kemudian Kami katakan kepadanya, Ambillah pohon arjun yang padanya terdapat seratus *syimrakh*, kemudian pukulkanlah itu, dan janganlah engkau melanggar sumpah, karena sesungguhnya kami menemukannya sebagai orang yang sabar. Dia adalah sebaik-baik hamba, karena sungguh, dia adalah orang yang banyak bertobat."

Perkataan ini merupakan perkataan yang mengherankan dan pemahaman terhadap ayat yang aneh. Karena hal yang sesuai dengan kedudukan nabi adalah, bahwa Ayyub diutus pada suatu kaum yang biasanya syetan memainkan akal mereka. Sehingga, setiap kali ada sekelompok orang dari mereka yang beriman, mereka kembali terjerumus pada kesesatan, sehingga Ayyub pun mengeluhkan kepayahan ini,

أَنِّى مَسَّنِىَ ٱلشَّيْطَٰنُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ ﴿٤١﴾

"*Sesungguhnya aku diganggu setan dengan penderitaan dan bencana.*" (Qs. Shaad [38]: 41).

Oleh karena itu, Tuhannya berkata kepadanya, "Teguhkanlah telapak kaki di atas dakwah Kami, dan majulah ke depan dengan langkah yang cepat dan teguh."

Inilah yang sesuai dengan makna menghentakkan kaki. Karena hal ini bisa menghilangkan kelelahan dan kelesuan, serta menyucikan apa yang dirasakan olehnya karena pembangkangan kaumnya lantaran bisikan setan, sekaligus sebagai minuman segar

yang akan melapangkan dadanya, melapangkan kesempitan dan kesulitan.

Dan ambillah dengan tanganmu seikat rumput, kemudian acungkanlah dia di hadapan orang-orang, dan janganlah engkau berdosa dan melakukan kesalahan, karena melanggar sumpah adalah sebuah perbuatan dosa."

Allah ﷻ berfirman:

"Dan mereka terus-menerus mengerjakan dosa besar." (Qs. Al Waaqi'ah [56]: 46).

Hal yang terbenam di dalam fitrah dan tertanam di dalam watak manusia adalah, bahwa ranting basah, seperti ranting pohon zaitun, sering dijadikan perumpamaan umat-umat terdahulu sebagai lambang keselamatan. *Wallahu a'lam.*

Hukum: Apabila seseorang bersumpah tidak akan memukul istrinya, kemudian dia memukul istrinya dengan pukulan yang tidak menyakitkan, maka dia telah melanggar sumpahnya, karena hal itu juga disebut sebagai memukul. Jika dia menggigit, mengambil rambut, atau mencekik istrinya, maka dia tidak melanggar sumpah. Namun Abu Hanifah dan Ahmad mengatakan bahwa dia telah melanggar sumpahnya.

Dalil kami adalah, bahwa semua itu tidak disebut memukul, sehingga dia tidak melanggar sumpah karena pukulan tersebut.

Apabila dia menampar, mengeplak, atau menyepak istrinya maka sebagaimana yang dikatakan oleh Syaikh Abu Ishaq, dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia telah melanggar sumpah, karena dia telah memukulnya.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpah, karena pukulan yang biasa adalah pukulan yang dilakukan dengan alat.

Namun seseorang tidak boleh memukul istrinya melebihi dari sekadar tujuan untuk mendidik. Hal itu berdasarkan sabda Rasulullah ﷺ, وَاضْرِبُوْهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبَرِّحٍ *"Dan pukulah mereka dengan pukulan yang tidak mencederai."* Para pakar fikih berbeda pendapat tentang hukum ini yang mereka pahami dari ayat tersebut, apakah hukum ini bersifat umum ataukah bersifat khusus hanya untuk Nabi Ayyub saja?

Diriwayatkan dari Mujahid, bahwa hukum tersebut umum. Namun diriwayatkan dari Al Qusyairi, bahwa hukum tersebut khusus bagi Nabi Ayyub saja.

Al Mahdawi meriwayatkan dari Atha bin Abi Rabah, bahwa hukum tersebut tetap berlaku, dan apabila dia memukul dengan seratus batang atau sejenisnya satu kali pukulan, maka dia telah melaksanakan sumpahnya. Hal seperti itu juga diriwayatkan dari Nabi ﷺ, yaitu tentang orang jompo yang karenanya seorang wanita mengandung seorang anak. Dalam kasus ini, Rasulullah kemudian memerintahkan agar orang itu didera dengan pelepah kurma yang berisi seratus helai daun kurma, satu kali pukulan. Pendapat seperti itu juga diriwayatkan dari Asy-Syafi'i.

Al Qusyairi berkata: Atha pernah ditanya, "Apakah hukum ini masih diamalkan pada masa sekarang ini?" Atha menjawab,

"Al Qur'an itu diturunkan untuk diamalkan dan diikuti." Namun diriwayatkan juga dari Atha, bahwa hukum tersebut khusus bagi Nabi Ayyub saja.

Seperti itu pula yang diriwayatkan oleh Abu Zaid dari Ibnu Al Qasim dari Malik: Barangsiapa bersumpah akan memukul budaknya seratus, kemudian dia melakukannya sekaligus dengan satu kali pukulan, maka dia belum melaksanakan sumpahnya.

Al Qurthubi mengatakan, salah seorang ulama madzhab kami -maksudnya, madzhab Maliki- berkata: Firman Allah ﷻ, لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا *"Untuk setiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang."* (Qs. Al Maaidah [5]: 48) Maksudnya adalah, semua itu telah dihapuskan oleh syari'at kita.

Ibnu Al Mundzir berkata: Diriwayatkan kepada kami dari Ali, bahwa dia pernah mencambuk Al Walid bin Uqbah dengan cambuk yang memiliki dua sisi sebanyak empat puluh kali (sehingga cambukannya dihitung menjadi delapan puluh kali). Namun hal itu diingkari oleh Imam Malik dan dia membacakan firman Allah ﷻ,

فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

"*Deralah masing-masing dari keduanya seratus kali.*" (Qs. An-Nuur [24]: 2) Ini adalah pendapat ulama fikih rasionalis.

Asy-Syafi'i berargumentasi atas pendapat tersebut dengan hadits yang diriwayatkan Abu Daud dalam *Sunan*-nya: Ahmad bin Sa'id Al Hamdani menceritakan kepada kami, Ibnu Wahb menceritakan kepada kami, Yunus mengabarkan kepadaku dari Ibnu Syihab: Abu Usamah bin Sahl bin Hunaif mengabarkan

kepadaku, bahwa salah seorang sahabat Nabi dari kalangan Anshar mengabarkan kepadanya, bahwa ada seseorang dari mereka yang sakit hingga kurus kering, sehingga kulitnya melekat dengan tulangnya. Suatu hari, budak perempuan milik salah seorang dari mereka menemui orang yang sakit itu, lalu orang itu tertarik dan menggauli budak perempuan tersebut. Ketika dia dijenguk oleh para tokoh kaumnya, maka dia menceritakan peristiwa itu kepada mereka. Dia juga berkata, 'Mintakanlah oleh kalian fatwa untukku kepada Rasulullah. Sungguh, aku sudah menggauli seorang budak perempuan yang menemuiku.'

Mereka kemudian menceritakan hal itu kepada Rasulullah. Mereka juga berkata, "Kami tidak melihat seorang pun yang memiliki penderitaan seperti yang dirasakannya. Seandainya kami membawa pria tersebut kepadaku, niscaya tulang-belulangnya akan tercerai-berai. dia hanya berupa tulang dan kulit saja.'

Mendengar keterangan seperti itu, Rasulullah kemudian memerintahkan mengambil seratus helai daun kurma, lalu memukulkan semuanya ke tubuh pria tersebut dengan satu pukulan.

Asy-Syafi'i berkata: Jika seseorang bersumpah akan mencambuk si fulan seratus cambukan atau pukulan, namun dia tidak mengatakan: Dengan pukulan yang keras, dan dia juga tidak berniat demikian dalam hatinya, maka cukup baginya melakukan pukulan seperti yang disebutkan dalam ayat tersebut, dan dia tidak perlu melanggar sumpahnya.

Ibnu Al Mundzir berkata: Apabila seseorang bersumpah akan memukul budaknya seratus, kemudian dia memukul budaknya dengan pukulan yang pelan, maka dia adalah orang yang melaksanakan sumpahnya menurut Asy-Syafi'i, Abu Tsaur

dan ulama fikih rasionalis. Sedangkan Imam Malik berkata: Pukulan (yang melaksanakan sumpah) hanyalah pukulan yang menyakitkan.

Pelajaran Penting: Al Qurthubi berkata dalam *Jami' Ahkaam Al Qur`an* (XVI/215), "Sebagian orang jahil yang berpura-pura zuhud dan orang gembel yang berpenampilan bak seorang sufi berargumentasi dengan firman Allah SWT kepada Nabi Ayyub, ٱرْكُضْ بِرِجْلِكَ "*Hentakkanlah kakimu,*" (Qs. Shad [38]: 42) tentang dibolehkannya menari.

Abu Al Farj Al Jauzi mengatakan, ini merupakan argumentasi yang lemah. Karena jika Allah memerintahkan Ayyub untuk menghentakkan kakinya karena senang, maka hal itu akan menjadi *syubhat* (perkara samar) bagi mereka. Akan tetapi Allah memerintahkan untuk menghentakkan kaki agar keluar air sebagai kemukjizatan dari hentakan kaki tersebut. Seandainya boleh menghentakkan kaki yang sudah digerayangi serangga itu menunjukan dibolehkannya menari dalam Islam, maka boleh saja menjadikan firman Allah ﷻ, ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ "*Pukullah batu itu dengan tongkatmu,*" (Qs. Al Baqarah [2]: 60) sebagai dalil yang membolehkan memukul benda dengan tongkat. Kami berlindung kepada Allah dari sikap mempermainkan syari'at agama.

Sebagian orang yang pendek pengetahuannya dari mereka mengatakan, bahwa Rasulullah ﷺ pernah bersabda kepada Ali, أَنْتَ مِنِّي وَأَنَا مِنْكَ "Engkau adalah bagian dariku, dan aku adalah bagian darimu." Sehingga Ali pun malu. Beliau juga bersabda kepada Ja'far, أَشْبَهْتَ خَلْقِي وَخُلُقِي "Engkau adalah bagian dariku,

dan aku adalah bagian darimu." Sehingga Ja'far pun malu. Beliau juga bersabda kepada Zaid, أَنْتَ أَخُونَا وَمَوْلاَنَا "Engkau adalah saudara dan *maula* kami." Sehingga Zaid pun malu. Setelah itu, orang itu menuturkan kisah orang-orang Habasyah yang melakukan tarian, sementara Nabi menyaksikannya. Namun semua argumentasi mereka itu dapat ditanggapi.

Cabang: Jika seseorang bersumpah untuk memukul istrinya sepuluh kali, kemudian dia menyatukan semuanya dalam satu pukulan, maka dia telah melaksanakan sumpahnya jika dia yakin bahwa semua pukulan itu mengenai tubuh istrinya. Namun jika dia yakin sebaliknya, pukulan itu tidak mengenai tubuh istrinya, maka dia belum melaksanakan sumpahnya.

Imam Ahmad berkata, bahwa jika seseorang bersumpah untuk memukul budaknya sepuluh kali, kemudian dia menyatukan semua itu dalam satu pukulan, maka dia belum melaksanakan sumpahnya. Pendapat seperti ini pula yang dikatakan oleh imam Malik dan ulama fikih rasionalis.

Namun Ibnu Hamid dari kalangan ulama madzhab Hanbali mengatakan, dia telah melakukan sumpahnya. Karena Imam Ahmad berkata tentang orang sakit yang wajib dijatuhi hukuman *had*, dia cukup dipukul dengan pelepah kurma, dan hukuman tersebut gugur dari tanggungannya.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah akan memukul istrinya esok, kemudian hari itu dia meninggal dunia, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Karena pelanggaran sumpah baru terjadi jika sumpah tidak dilakukan pada waktunya, yaitu esok hari.

Sementara orang yang bersumpah itu bukan lagi orang yang dibebani kewajiban sebelum esok hari tiba. Oleh karena itu, tidak mungkin ada pelanggaran sumpah. Seperti itu juga jika dia gila pada hari itu, dan baru waras setelah berlalunya esok hari. Sebab, dia bukan lagi orang yang mendapatkan tuntutan kewajiban agama.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah akan mencambuk budaknya seratus cambukan, maka jika dia mencambuknya seratus kali secara terpisah-pisah, berarti dia telah melaksanakan sumpahnya. Akan tetapi jika dia menyatukan seratus cambukan itu dalam satu pukulan, maka di sini perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila dia yakin bahwa semua cambukan itu mengenai tubuh budaknya, maka dia telah melaksanakan sumpahnya. Namun Imam Malik dan Ahmad mengatakan, dia tidak melaksanakan sumpahnya, dimana dia perlu memukulnya seratus kali secara terpisah.

Dalil kami adalah, bahwa orang yang bersumpah itu sudah menjatuhkan setiap cambukan ke tubuh budaknya, sehingga dia pun dinyatakan telah melaksanakan sumpahnya, sebagaimana jika dia mencambuk sang budak seratus kali secara terpisah-pisah.

Namun jika dia yakin bahwa sebagian dari cambukannya tidak mengenai tubuh budaknya, maka dia belum melaksanakan sumpahnya, sampai semua pukulan mengenai tubuh budaknya.

Ibnu Ash-Shabbagh berkata: Oleh karena itu, apabila yang mengenai tubuhnya hanya sebagian cambukan, dan tidak ada dugaan kuat bahwa semuanya mengenai tubuhnya, maka dia belum melaksanakan sumpahnya. Jika dia tidak yakin bahwa semuanya mengenai tubuhnya, namun dia menduga kuat bahwa

semuanya itu mengenai tubuhnya, maka dia telah melaksanakan sumpahnya. Demikianlah yang dikatakan oleh Ibnu Ash-Shabbagh.

Sedangkan Syaikhani yaitu Abu Hamid dan Abu Ishaq, keduanya berkata: Jika dia merasa ragu apakah semua cambukannya mengenai tubuh budaknya atau tidak, maka dia telah melaksanakan sumpahnya. Namun Asy-Syafi'i mengatakan, akan lebih *wara'* bila dia menganggap dirinya telah melanggar sumpah, karena mungkin saja ada satu atau dua cambukan yang tidak mengenai tubuh budaknya. Sementara Abu Hanifah dan Al Muzani mengatakan bahwa dia telah melanggar sumpah.

Dalil kami adalah, bahwa secara lahiriah, cambukan halus itu seluruhnya pasti mengenai tubuh budaknya. Alasan lainnya, karena "sesuatu yang diduga kuat" itu disamakan dalam permasalahan hukum dengan "sesuatu yang diyakini," sehingga *khabar wahid* dan qiyas dihukumi sebagai sesuatu yang diyakini, padahal dasarnya hanyalah dugaan kuat semata. Oleh karena itu, hukum tersebut juga harus diberlakukan di sini dengan menyatakan telah terjadinya pelaksanaan sumpah.

Apabila seseorang bersumpah akan memukul budaknya seratus kali, maka dia belum melaksanakan sumpahnya itu kecuali dengan memukulnya sebanyak seratus kali secara terpisah-pisah. Jika dia bersumpah akan memukulnya seratus pukulan, kemudian dia memukulnya dengan seratus tongkat atau seratus cambukan, dimana dia yakin bahwa semua itu mengenai tubuhnya, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia belum melaksanakan sumpahnya, karena dia memukulnya hanya sekali.

Pendapat Kedua: Dia sudah melaksanakan sumpahnya, karena dia mengenai tubuh budaknya dengan masing-masing

pukulan tersebut. Sehingga, dia sama seperti orang yang mengatakan, "Seratus cambukan."

Berdasarkan hal ini, jika cara tersebut digunakan dalam hukuman zina, maka itu dihitung seratus cambukan. Berdasarkan hal ini pula, jika dia ragu apakah dia sudah mengenai tubuh budaknya dengan semua pukulan tersebut atau sebagiannya, maka sebenarnya dia sudah melaksanakan sumpahnya, sebagaimana yang kami katakan jika dia mengatakan seratus cambukan.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Jika seseorang bersumpah tidak akan memberikan hibah kepada orang lain, (misalnya memberikan sebidang tanah dan rumah), lalu dia memberikannya kepada orang itu sebagai hibbah melalui akad *amra* atau *ruqba*, atau menyedekahkannya, maka dia telah melanggar sumpah, karena hibbah adalah memberikan sesuatu kepada orang lain tanpa imbalan harga, meskipun masing-masing dari hibah tersebut memiliki nama tersendiri.

Jika dia mewakafkan kepadanya, dan kita berpendapat bahwa hak milik pindah ke tangan pihak yang diberi karena prosesi wakaf tersebut, maka dia juga melanggar sumpah, karena dia telah memberinya barang tanpa adanya imbalan harga.

Jika dia menjualnya kepada orang lain, maka dia tidak melanggar sumpah. Karena dia memindahkan hak miliknya kepada sang pembeli dengan imbalan harga.

Jika dia mewasiatkannya untuk orang lain, maka dia tidak melanggar sumpahnya, karena proses perpin-

dahan hak milik berlangsung setelah dia meninggal dunia, sedangkan orang yang telah meninggal dunia itu tidak melanggar sumpah.

Pasal: Apabila seseorang bersumpah tidak akan berbicara, kemudian dia membaca Al Qur`an, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Karena berbicara itu menurut adat-istiadat hanya ditujukan pada pembicaraan manusia, sedangkan membaca Al Qur`an adalah menuturkan pembicaraan Allah. Jika dia bersumpah tidak akan berbicara dengan si fulan, kemudian dia mengucapkan salam kepadanya, maka dia telah melanggar sumpahnya. Karena, mengucapkan salam adalah pembicaraan manusia. Oleh karena itu, shalat batal karena mengucapkan atau menjawab salam.

Apabila dia berbicara dengan kepada si fulan saat si fulan sedang tidur, atau ketika si fulan sudah meninggal dunia, atau ketika si fulan berada di tempat yang tidak bisa mendengar pembicaraannya, maka dia tidak melanggar sumpah. Karena, perbuatan seperti itu menurut adat-istiadat tidak disebut bahwa dia berbicara kepadanya. Jika dia berbicara kepada si fulan yang berada di tempat yang bisa mendengarnya, namun si fulan tidak mendengarnya karena disibukkan oleh orang lain, maka dia telah melanggar sumpah. Karena, dia telah berbicara kepadanya. Oleh karena itu, dikatakan bahwa dia telah berbicara kepada si fulan, namun si fulan tidak mendengarnya.

Lain halnya jika dia berbicara kepada si fulan, padahal si fulan itu tuli sehingga tidak bisa mendengar-

nya karena kepekaannya, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia telah melanggar sumpah, karena dia telah berbicara kepada si fulan, meskipun si fulan tidak mendengarnya, sehingga dia dinyatakan telah melanggar sumpah, sebagaimana jika dia berbicara kepada si fulan namun si fulan tidak mendengarnya, karena si fulan disibukkan oleh orang lain.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpah, dan inilah pendapat yang shahih. Karena dia berbicara kepada si fulan, namun si fulan tak mendengarnya, sehingga sama saja jika dia berbicara kepada si fulan, saat si fulan sedang tidak ada.

Jika dia menulis atau mengirim utusan kepada si fulan, maka dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Dalam *qaul qadim* dinyatakan, bahwa dia telah melanggar sumpah. Sementara dalam *qaul jadid* dinyatakan, bahwa dia tidak melanggar sumpah. Lebih jauh, para ulama madzhab kami menambahkan cabang permasalahan ke dalam konteks permasalahan di atas, yaitu jika dia memberi isyarat kepada si fulan. Mereka menyatakan bahwa pada semua itu ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia telah melanggar sumpah. Dalilnya adalah firman Allah ﷻ, وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا *"Dan tidak mungkin bagi seorang manusia pun*

bahwa Allah berkata-kata dengan dia kecuali dengan perantaraan wahyu." (Qs. Asy-Syuura [42]: 51).

Dalam ayat tersebut, Allah mengecualikan wahyu, yaitu utusan untuk menyampaikan pembicaraan, maka hal itu menunjukan bahwa pembicaraan itu bersumber dari-Nya. Sehingga, demikian pula tentang perkara mengutus utusan kepada si fulan pada kasus yang sedang dibahas ini.

Dalil lainnya adalah firman Allah ﷻ, ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا *"Tandanya bagimu, kamu tidak dapat berkata-kata dengan manusia selama tiga hari, kecuali dengan isyarat."* (Qs. Aali Imraan [3]: 41).

Dalam ayat tersebut, Allah mengecualikan isyarat dari pembicaraan, maka hal itu menunjukan bahwa isyarat termasuk pembicaraan. Alasan lainnya, karena isyarat itu digunakan untuk memahamkan orang lain, sehingga identik dengan perkataan.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpah, ini berdasarkan firman Allah ﷻ, فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِىٓ إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا ﴿٢٦﴾ *"Jika kamu melihat seorang manusia, maka katakanlah: 'Sesungguhnya Aku telah bernadzar berpuasa untuk Tuhan yang Maha Pemurah, maka aku tidak akan berbicara dengan seorang manusiapun pada hari ini'."* (Qs. Maryam [19]: 26).

Setelah itu, Allah ﷻ berfirman, يَٰٓأُخْتَ هَٰرُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا ۝٢٨ فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ ۖ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا ۝٢٩ *"Hai saudara perempuan Harun, ayahmu sekali-kali bukanlah seorang yang jahat dan ibumu sekali-kali bukanlah seorang pezina." Maka Maryam menunjuk kepada anaknya. Mereka berkata: "Bagaimana kami akan berbicara dengan anak kecil yang masih di dalam ayunan?"* (Qs. Maryam [19]: 28-29).

Seandainya isyarat itu pembicaraan, niscaya Maryam tidak akan menunjuk ke arah anaknya, karena dia sudah bernadzar untuk tidak berbicara. Alasan lainnya, karena hakikat dari sebuah pembicaraan adalah yang dilakukan dengan lidah. Oleh karena itu, sah menafikan semua itu dari yang lainnya, misalnya dengan mengatakan, "Aku tidak berbicara padanya, akan tetapi aku menulis surat atau mengirim utusan, atau memberikan isyarat kepadanya."

Juga, diharamkan bagi seorang muslim mendiamkan saudaranya lebih dari tiga hari, berdasarkan sabda Rasulullah ﷺ, لاَ يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ، وَالسَّابِقُ أَسْبَقُهُمَا إِلَى الْجَنَّةِ *"Tidak halal bagi seorang muslim untuk mendiamkan saudaranya lebih dari tiga hari, dan yang lebih dahulu (berbicara) adalah yang paling duluan di antara keduanya menuju surga."*

Akan tetapi, jika salah seorang dari keduanya menulis surat atau mengirim utusan kepada yang lainnya, maka ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak keluar dari dosa mendiamkan yang disebutkan pada hadits tersebut. Karena arti mendiamkan adalah tidak berbicara, sehingga hal itu tidak bisa lenyap kecuali dengan berbicara.

Pendapat Kedua: Ini merupakan pendapat Abu Ali bin Abi Hurairah, bahwa dia telah keluar dari dosa mendiamkan yang disebutkan pada hadits tersebut. Karena maksud dari pembicaraan adalah menghilangkan keasingan yang terjadi di antara keduanya, dimana hal itu bisa dilakukan dengan surat atau dengan mengirimkan utusan.

Penjelasan:

Allah ﷻ berfirman,

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا

"Dan tidak mungkin bagi seorang manusiapun bahwa Allah berkata-kata dengan dia kecuali dengan perantaraan wahyu." (Qs. Asy-Syuura [42]: 51).

Sebab turunnya ayat tersebut adalah, karena orang-orang Yahudi berkata kepada Nabi ﷺ, "Mengapa engkau tidak berbicara dengan Allah dan melihat-Nya, jika memang engkau seorang Nabi, sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Musa. Sungguh, kami

tidak akan beriman padamu sebelum engkau melakukan itu." Mendengar perkataan tersebut, Nabi ﷺ bersabda, "*Musa belum melihat Allah.*" Lalu turunlah firman Allah ﷻ,

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا

"Dan tidak mungkin bagi seorang manusiapun bahwa Allah berkata-kata dengan dia kecuali dengan perantaraan wahyu." (Qs. Asy-Syuura [42]: 51)

Demikianlah yang dituturkan oleh An-Nuqasy, Al Wahidi dan Ats-Tsa'labi.

Ayat tersebut dijadikan dalil oleh Asy-Syafi'i dalam *qaul qadim*-nya untuk menyatakan bahwa, siapa saja yang bersumpah tidak akan berbicara dengan seseorang, kemudian dia mengutus seorang utusan kepada orang itu, maka dia telah melanggar sumpah. Karena utusan tersebut bisa disebut sebagai juru bicara sang pengutus. Kecuali jika orang yang bersumpah itu berniat untuk menyampaikan pesan.

Ibnu Al Mundzir mengatakan: Para ulama berbeda pendapat tentang seseorang yang bersumpah tidak akan berbicara dengan si fulan, kemudian dia menulis surat untuknya, atau mengutus utusan kepadanya, maka Ats-Tsauri mengatakan, bahwa utusan tersebut bukanlah perkataan. Asy-Syafi'i berkata dalam *qaul jadid*-nya, bahwa tidak ada kejelasan bila dia sudah melanggar sumpah. An-Nakha'i berkata: Hukum yang diperuntukan bagi surat adalah dia sudah melanggar sumpah. Sedangkan Abu Ubaid berkata: Perkataan itu selain dari tulisan dan isyarat. Begitu pula Abu Tsaur mengatakan, bahwa dia tidak melanggar sumpah karena mengirim surat.

Ibnu Al Mundzir juga berkata, bahwa dia tidak melanggar sumpahnya karena mengirim surat atau mengutus utusan. Al Qurthubi berkata: Pendapat tersebut merupakan pendapat Malik.

Sedangkan firman Allah ﷻ,

ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمۡزًا

"Tandanya bagimu, kamu tidak dapat berkata-kata dengan manusia selama tiga hari, kecuali dengan isyarat." (Qs. Aali Imraan [3]: 41).

Abu Asy-Sya'tsa Jabir bin Zaid berkata, bahwa ketika istri Nabi Zakariya mengandung Yahya, Nabi Zakariya tidak bisa berbicara dengan seorang pun. Namun demikian, dia masih bisa membaca Taurat dan berdzikir kepada Allah. Namun apabila dia hendak berbicara dengan seseorang, dia tidak mampu melakukannya.

Menurutku (Al Muthi'i): Secara bahasa, *Ar-Ramz* berarti isyarat dengan dua bibir. Terkadang kata tersebut juga digunakan untuk isyarat dengan dua alis, dua mata dan dua tangan. Makna asalnya adalah gerakan.

Ada pendapat yang mengatakan, bahwa Zakariya meminta tanda tersebut untuk menambah ketenteraman batinnya; ini merupakan sebuah kehormatan dan juga kesenangan, bila Engkau memberikan tanda untukku, dimana tanda tersebut akan menjadi tambahan nikmat dan kemuliaan. Lalu dikatakan kepada Zakariya, ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمۡزًا *"Tandanya bagimu, kamu tidak dapat berkata-kata dengan manusia selama tiga hari, kecuali*

dengan isyarat." (Qs. Aali Imraan [3]: 41).Maksudnya adalah, engkau tidak bisa bicara selama tiga hari.

An-Nahhaas berkata: Pendapat Qatadah yang menyebutkan, bahwa Zakariya dihukum dengan tidak dapat bicara, merupakan pendapat yang tidak disukai. Sebab Allah tidak pernah memberitahukan kita bahwa Zakariya pernah berbuat dosa, dan Dia juga tidak melarangnya melakukan hal ini.

Selanjutnya, di dalam ayat tersebut terdapat dalil yang menunjukan, bahwa isyarat sama saja dengan perkataan. Kesimpulan ini pun bisa ditemukan dalam banyak hal di dalam *As-Sunnah.*

Isyarat yang paling kuat adalah, isyarat yang ditetapkan Nabi sebagai dasar untuk memerdekakan seorang budak perempuan. Di dalam hadits disebutkan, bahwa ada seorang budak perempuan yang ditanya oleh beliau: "Dimanakah Allah?" Budak perempuan tersebut kemudian memberi isyarat dengan kepalanya ke arah langit. Maka Nabi pun bersabda, أَعْتِقْهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ "*Merdekakanlah budak perempuan ini, karena sesungguhnya dia adalah wanita yang beriman.*"

Nabi membolehkan keislaman dengan isyarat, yang merupakan pokok dalam agama, yang bisa melindungi darah dan harta, bahkan mendapatkan surga dan selamat dari neraka. Nabi juga menetapkan keimanan budak perempuan tersebut dengan isyaratnya, sebagaimana menetepkannya dengan ucapan orang yang mengucapkannya. Oleh karena itu, isyarat dapat difungsikan dalam semua tuntutan agama. Yang demikian itu merupakan pendapat mayoritas pakar fikih.

Ibnu Al Qasim meriwayatkan dari Malik, bahwa jika seorang bisu mengisyaratkan thalak, maka thalak itu jatuh.

Asy-Syafi'i mengatakan, bahwa seseorang yang sakit sehingga lidahnya tidak bisa berbicara, maka dia sama seperti orang yang gagu, baik dalam masalah rujuk maupun talak. Namun Abu Hanifah merinci permasalahan ini dengan mengatakan, "Hal itu diperbolehkan jika isyaratnya dapat dipahami oleh orang lain. Namun jika isyaratnya itu diragukan, maka itu batil." Itu bukanlah berdasarkan qiyas atau analogi, melainkan berdasarkan *istihsan*.

Al Qurthubi berkata, bahwa penggunaan qiyas dalam masalah ini adalah batil. Karena dia tidak bisa berbicara, dan isyaratnya pun tidak dapat dimengerti.

Abu Al Hasan bin Baththal berkata, bahwa yang mendorong Abu Hanifah mengatakan demikian adalah, karena dia tidak mengetahui *As-Sunnah* yang membolehkan penggunaan isyarat dalam berbagai permasalahan agama. Dan karena itulah Al Bukhari membuat judul bab; "Bab: Isyarat dalam Masalah Thalak dan berbagai Hal lainnya." Tujuan Al Bukhari membuat judul bab ini adalah untuk membantah pernyataan yang tidak membolehkan penggunaan isyarat tersebut.

Atha` berkata: Yang dimaksud dari firman Allah ﷻ, أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ "*Bahwa engkau tidak bisa berbicara dengan manusia selama tiga hari,*" (Qs. Aali Imraan [3]: 41) adalah, puasa tiga hari. Karena dahulu, jika mereka berpuasa, maka mereka tidak berbicara, kecuali hanya sekedar memberi isyarat. Namun pendapat Atha` ini jauh dari kebenaran. Demikianlah yang dipaparkan oleh Al Qurthubi.

Menurutku (Al Muthi'i): Zakariyya meminta kepada Allah agar memberinya tanda, lalu Allah ﷻ berfirman, ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا "*Tanda untukmu adalah Aku menjadikanmu tidak dapat berbicara selama tiga hari kecuali dengan isyarat.*" Ini merupakan tanda terbesar yang pernah Allah berikan pada diri nabi Zakariya.

Sementara firman Allah ﷻ,

فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلْبَشَرِ أَحَدًا

"*Jika engkau melihat seseorang.*" (Qs. Maryam [19]: 26).

Asal lafazh *taraina* adalah, "Tar`*ayiina*," satu pola dengan lafazh "*tamna'iina*," sebelum dimasuki huruf *taukid* (penguat kata). Lalu huruf hamzah pada lafazh *tar`ayiina* tersebut dibuang, sebagaimana huruf tersebut dibuang dari lafazh "*taraa*". Setelah itu, fathah hamzah tadi dipindahkan ke huruf "Ra`," sehingga menjadi *Taraayiina* , sehingga jadilah "*Tarayiina.*" Setelah itu, huruf ya yang pertama ditukar dengan huruf alif, karena huruf tersebut berharakat dan huruf sebelumnya berharakat fathah.

Dengan begitu, maka bertemulah dua huruf mati (yaitu huruf "Ya" dan "Alif" yang merupakan pengganti dari huruf "Ya") karena bertemunya dua huruf sukun. Karena huruf nun yang bertasydid itu sama dengan dua huruf nun, yang pertama sukun. Setelah itu dibuanglah salah satu dari dua huruf tersebut, yaitu huruf alif, sehingga jadilah "*Tarayina*".

Duraid bin Ash-Shammah pernah berkata:

أَمَّا تَرَى رَأْسِي حَاكِي لَوْنُهُ # طُرَّةَ صُبْحٍ تَحْتَ أَذْيَالِ الدُّجَى

Tidakkah engkau lihat kepalaku itu yang warnanya # seperti siluet cahaya yang masih ada sisa-sisa gelap malam.

Al Afwah Al Abdi juga pernah melantunkan syair:

أَمَّا تَرَى أَزْرِى بِهِ # مَأْسُ زَمَانٍ ذِى انْتِكَاسٍ مَئُوْسِ

Tidaklah engkau lihat dosa yang pernah kulakukan terhadapnya # waktu itu terus berjalan seiring penyesalan ini.

Ibnu Abbas dan Anas mengatakan, bahwa maksud firman Allah tersebut adalah, jika orang-orang bertanya kepadamu (Maryam) tentang anakmu, maka katakanlah, إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا "*Sesungguhnya aku bernadzar untuk berpuasa bagi Dzat yang Maha pengasih.*" Maksudnya, bernadzar untuk diam.

Pada qira'at Ubay bin Ka'b disebutkan, إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا صُمْتًا "*Sesungguhnya aku bernadzar untuk berpuasa, diam, bagi Dzat yang Maha Pengasih.*"

Orang yang menelusuri berita-berita dari para ahli hadits tentu akan menyadari bahwa puasa itu diam. Karena puasa adalah menahan diri dari makanan, sedangkan diam adalah menahan diri dari kata-kata.

Dan firman Allah ﷻ,

فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ

"*Maka dia (Maryam) menunjuk kepada (anak)nya,*" (Qs. Maryam [19]: 29).

Ini merupakan dalil yang menunjukan, bahwa Maryam mematuhi perintah yang diberikan kepadanya. Di sisi lain, tidak ada keterangan terkait ayat tersebut, bahwa Maryam mengatakan, "*Sesungguhnya aku bernadzar untuk berpuasa bagi Dzat yang Maha pengasih.*" Karena yang diriwayatkan hanya menyebutkan, bahwa dia memberi isyarat kepada anaknya. Dengan ini, maka kuatlah pendapat yang mengatakan, bahwa perintah Allah kepadanya dengan redaksi, "Katakanlah," maksudnya adalah, agar Maryam memberi isyarat.

Sementara hadits,

لاَ يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ، وَالسَّابِقُ أَسْبَقُهُمَا إِلَى الْجَنَّةِ.

"*Tidak halal bagi seorang muslim untuk mendiamkan saudaranya lebih dari tiga hari, dan yang lebih dahulu (berbicara) adalah yang paling dahulu di antara keduanya menuju surga.*"

Hadits tersebut diriwayatkan oleh Al Bukhari pada pembahasan: Etika, dari Abu Ayyub Al Anshari melalui jalur periwayatan Abdullah bin Yusuf; hadits ini jug diriwayatkan oleh Muslim dalam *Shahih*-nya pada pembahasan: Meminta Izin; hadits ini juga diriwayatkan oleh Abu Daud dalam *Sunan*-nya pada pembahasan: Etika, dari Abu Ayyub melalui jalur periwayatan Yahya bin Yahya; hadits ini juga diriwayatkan oleh At-Tirmidzi pada pembahasan: Berbakti, dari Abu Ayyub melalui jalur periwayatan Muhammad bin yahya, dan hadits ini juga diriwayatkan oleh Malik dalam *Al Muwaththa`* dari Abu Ayyub melalui jalur periwayatan Ibnu Syihab.

Hukum: Apabila seseorang bersumpah tidak akan memberikan hibah kepada fulan misalnya, kemudian dia memberinya hibbah baik secara mutlak, melalui akad *umra*, maupun melalui akad *ruqba*, dan yang diberi hibbah menerima pemberian tersebut, maka dia telah melanggar sumpahnya. Akan tetapi jika yang diberi hibbah tersebut tidak menerimanya, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Namun Abu Hanifah berkata: Dia tetap melanggar sumpahnya, semata-mata karena penerimaan hibbah tersebut.

Pendapat itu pula yang dianut oleh Abu Al Abbas bin Suraij. Dalil kami adalah, dia bersumpah akan meninggalkan akad yang membutuhkan *ijab* dan *qabul*, sehingga dia tidak melanggar sumpahnya lantaran karena adanya *ijab* saja, seperti jual-beli.

Jika dia memberikan sedekah sunah kepada si fulan, maka dia telah melanggar sumpah. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Imam Ahmad. Sementara Abu Hanifah mengatakan, dia tidak melanggar sumpahnya. Dalil kami adalah, bahwa sedekah itu merupakan pemindahan hak milik melalui derma yang dilakukan semasa hidup, sehingga dia melanggar sumpah karenanya, sama halnya jika dia memberikan hibbah kepada si fulan.

Namun jika dia memberikan sedekah wajib (zakat) kepada si fulan, maka Al Qaffal mengatakan dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia telah melanggar sumpah. Karena hibbah adalah pemindahan hak milik terhadap sesuatu tanpa adanya imbalan (harga), dimana unsur ini dijumpai pada sedekah wajib (zakat), sehingga sedekah wajib ini pun sama saja dengan sedekah sunah.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpah, karena dengan pemberian sedekah wajib (zakat) tersebut, dimana dia telah menggugurkan kewajibannya.

Jika dia memberikan sesuatu kepada si fulan melalui cara wasiat, maka dia tidak melanggar sumpah, karena apa yang diberikannya itu baru bisa dimiliki oleh si penerima setelah dirinya meninggal dunia, sehingga dia tidak dinyatakan melanggar sumpah setelah meninggal dunia.

Apabila dia mewakafkan sesuatu untuk si fulan, dan kita mengatakan bahwa apa yang diwakafkannya menjadi hak Allah, maka dia melanggar sumpah. Akan tetapi, jika kita mengatakan bahwa yang diwakafkannya itu beralih kepemilikannya kepada penerima wakaf, maka orang yang mewakafkan tersebut telah melanggar sumpahnya. Jika dia meminjamkan sesuatu kepada si fulan, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Karena hibbah adalah pemindahan hak milik atas sesuatu, sedangkan pinjaman adalah pengalihan hak guna manfaat.

Alasan lainnya, karena orang yang menerima pinjaman itu tidak memiliki manfaat barang yang dipinjamnya dengan pinjaman tersebut. Akan tetapi hanya sekedar boleh menggunakannya. Oleh karena itu, dia tidak boleh menyewakan manfaat itu kepada orang lain.

Namun jika orang yang disebutkan dalam sumpahnya itu adalah seorang budak, kemudian dia memerdekakannya, maka dia tidak melanggar sumpah. Karena memerdekakan budak itu tidak bisa disebut sebagai hibah.

Masalah: Apabila seseorang bersumpah tidak akan berbicara, kemudian dia membaca Al Qur`an, maka dia tidak disebut melanggar sumpahnya, baik dia membacanya di dalam shalat atau pun di luar shalat. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Imam Ahmad. Namun Abu Hanifah berkata, "Jika dia membaca di luar shalat, maka dia telah melanggar sumpah."

Dalil kami adalah, bahwa pembicaraan mutlak itu tidak tertuju pada perkataan manusia semata. Alasan lainnya, karena semua hal yang tidak menimbulkan pelanggaran sumpah di dalam shalat, maka hal tersebut juga tidak menimbulkan pelanggaran sumpah di luar shalat, seperti isyarat.

Kemudian jika dia membaca tasbih atau bertakbir, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i, yang disebutkan oleh Ibnu Ash-Shabbagh:

Pendapat Pertama: Dia tidak melanggar sumpah, karena Nabi ﷺ bersabda, إِنَّ صَلاَتَنَا هَذِهِ لاَ يَصْلُحُ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ كَلاَمِ النَّاسِ، إِنَّمَا هِيَ التَّسْبِيحُ وَالتَّكْبِيرُ وَقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ "Sesungguhnya shalat kita ini, tidak ada perkataan manusia yang pantas diucapkan di dalamnya. Sebab shalat adalah bacaan tasbih, takbir dan Al Qur`an."

Pendapat Kedua: Dia telah melanggar sumpah, karena orang yang junub tidak boleh mengucapkannya, sehinga sama dengan semua perkataan seseorang yang lainnya.

Namun Abu Hanifah berkata: Jika bacaan tasbih atau takbir tersebut di dalam shalat, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Akan tetapi jika di luar shalat, maka dia telah melanggar sumpah.

Dalil kami adalah, bahwa yang melanggar sumpah di luar shalat itu juga melanggar sumpah di dalam shalat, seperti semua

perkataan lainnya. Atau, sesuatu yang tidak melanggar sumpah di dalam shalat, maka itu juga tidak melangar sumpah di luar shalat.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak akan berbicara dengan si fulan, kemudian orang itu memberi salam kepadanya, maka dia telah melanggar sumpah. Karena memberi salam itu merupakan perkataan manusia. Oleh karena itu, shalat batal karena mengucapkan salam. Apabila orang yang bersumpah itu shalat di belakang si fulan, kemudian si fulan yang menjadi imam itu lupa, lalu dia mengucapkan tasbih untuk si fulan atau memberitahu bacaan ayat, maka menurut Ibnu Ash-Shabbagh dia tidak melanggar sumpahnya, karena ini bukanlah pembicaraan untuk si fulan.

Jika orang yang bersumpah tadi menjadi imam, sementara si fulan menjadi makmumnya, kemudian si imam mengucapkan salam, maka menurut Ibnu Ash-Shabbagh, pendapat yang sesuai dengan madzhab adalah, bahwa perkara itu seperti orang yang mengucapkan salam kepada jama'ah, yang mencakup si fulan, sebagaimana yang akan dijelaskan nanti (maksudnya, dia telah melanggar sumpah). Sementara Abu Hanifah berkata: Dia tidak melanggar sumpah.

Dalil kami adalah, bahwa imam disyariatkan untuk mengucapkan salam kepada jama'ah, sehingga dia sama dengan orang yang mengucapkan salam kepada mereka di luar shalat dalam hal kaitannya dengan sumpah. Oleh karena itu, dia telah melanggar sumpah.

Jika dia berkata kepada seseorang, "Demi Allah, aku tidak akan berbicara padamu, maka pergilah atau bangkitlah," maka Ibnu Ash-Shabbagh berkata, "Para ulama madzhab kami belum

pernah menuturkan hal itu. Pendapat yang sesuai dengan madzhab adalah dia telah melanggar sumpah."

Sementara para ulama madzhab Hanafi berkata, bahwa dia tidak melanggar sumpah, kecuali berniat menjatuhkan thalak dengan perkataan pergilah itu.

Alasan pendapat pertama adalah, bahwa ucapannya: "Atau pergilah," itu merupakan perkataan darinya, dan perkataan itu memiliki hakikat, sehingga dia melanggar sumpah karena mengatakan itu. Hal itu sama halnya dia memisahkan kalimat perintah tersebut. Menurutku, untuk kasus tersebut ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i, sebagaimana jika dia berkata kepada istrinya, "Jika aku bicara padamu, maka engkau terthalak, camkanlah hal itu." Hal tersebut sudah dijelaskan pada pembahasan thalak.

Cabang: Apabila seseorang berkata kepada fulan, "Berbicaralah kepada Zaid hari ini," kemudian fulan menjawab, "Demi Allah, aku tidak akan berbicara dengannya," maka sumpahnya itu berlaku untuk selamanya, kecuali jika berniat tidak akan bicara dengan Zaid hanya pada hari itu. Jika sumpahnya itu adalah sumpah yang terkait dengan perceraian, (misalnya dia mengatakan: "Aku menceraikan istriku jika aku berbicara dengannya)," kemudian dia berkata, "Yang aku maksud adalah berbicara dengannya hanya pada hari ini saja, bukan pada hari lainnya," maka perkataannya itu tidak dapat diterima dalam pengambilan sebuah putusan hukum, dan dia memiliki utang terkait apa yang ada di antara dirinya dan Allah.

Namun para sahabat Abu Hanifah mengatakan bahwa sumpahnya hanya untuk hari itu saja.

Dalil kami adalah bahwa sumpahnya itu bersifat mutlak, maka wajib untuk memberlakukan sumpah itu untuk selamanya, sebagaimana jika dia baru memulainya.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak akan berbicara dengan fulan, kemudian dia berbicara dengan si fulan saat si fulan sedang tertidur, atau sudah menjadi mayat, atau berada di tempat yang jauh sehingga biasanya tidak akan dapat mendengar perkataannya, maka dia tidak melanggar sumpah. Namun jika dia berbicara dengan si fulan saat si fulan berada di tempat yang biasanya dapat mendengar suaranya, hanya saja si fulan tidak akan mendengarnya karena sedang tersibukan oleh hal lain, maka dia telah melanggar sumpah.

Jika si fulan tidak dapat mendengar perkataannya karena tuli, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Dan kedua pendapat tersebut sudah dijelaskan pada permasalahan cerai.Jika dia mengirim surat atau mengutus utusan kepada si fulan, apakah dia melanggar sumpah? Dalam hal ini ada dua pendapat. Para ulama madzhab kami juga mengatakan bahwa memberi isyarat atau kode itu sama seperti tulisan.

Dalam *qaul qadim* dinyatakan, bahwa dia telah melanggar sumpah. Pendapat ini pula yang dikatakan oleh Imam Malik, berdasarkan firman Allah ﷻ:

ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا

"*Tanda bagimu, adalah bahwa engkau tidak berbicara dengan manusia selama tiga hari, kecuali dengan isyarat.*" (Qs. Aali Imraan [3]: 41).

Dalam ayat ini, Allah mengecualikan isyarat dan perkataan. Dan pengecualian itu menunjukkan bahwa *mustatsna* (yaitu isyarat) merupakan jenis dari *mustatsna minhu* (yaitu bicara). Ini juga berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا

"Dan tidak mungkin bagi seorang manusiapun bahwa Allah berkata-kata dengan dia kecuali dengan perantaraan wahyu." (Qs. Asy-Syuura [42]: 51)

Wahyu itu artinya pengutusan. Maka firman Allah ﷻ itu menunjukan bahwa wahyu adalah pembicaraan (Allah), sehingga pengutusan utusan itu pun berarti sama dengan pembicaraan. Oleh karena itu, dia melanggar sumpah.

Alasan lainnya, karena semuanya, baik pengiriman surat maupun pengutusan utusan, juga berfungsi untuk memberikan pemahaman. Oleh karena itu, semua itu sama dengan perkataan manusia yang disampaikan secara langsung.

Namun dalam *qaul jadid* disebutkan, bahwa dia tidak melanggar sumpahnya. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Abu Hanifah dan dipilih oleh Al Muzani, pendapat ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا ﴿٢٦﴾

"Sesungguhnya aku telah bernazar berpuasa untuk Tuhan Yang Maha Pengasih, maka aku tidak akan berbicara dengan siapa pun pada hari ini." (Qs. Maryam [19]: 26)

Dimana Maryam kemudian memberi isyarat kepada anaknya, seandainya isyarat itu merupakan perkataan, maka niscaya Maryam tidak akan melakukan hal itu.

Sementara perkataan mereka, bahwa *mustatsna* (kalimat pengecualian) merupakan jenis dari *mustatsna minhu* (kalimat yang dikecualikan); bahwa sebenarnya boleh saja *mustatsna* itu bukan merupakan bagian dari *mustatsna minhu.* Dimana seseorang dilarang untuk mendiamkan saudaranya lebih dari tiga hari, ini berdasarkan sabda Rasulullah ﷺ,

لاَ يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ، وَالسَّابِقُ أَسْبَقُهُمَا إِلَى الْجَنَّةِ.

"*Tidak halal bagi seseorang untuk mendiamkan saudaranya lebih dari tiga hari. Dan yang pertama (menegur) adalah yang paling dahulu di antara keduanya menuju surga.*"

Jika dia mengirim surat kepada si fulan atau mengutus utusan kepadanya, apakah dia keluar dari dosa mendiamkan yang disebutkan dalam hadits? Dalam masalah ini terdapat dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang terambil dari dua pendapat Asy-Syafi'i di atas.

Apabila dia bersumpah tidak akan berbicara dengan si fulan, maka jika kita katakan bahwa dia melanggar sumpahnya ketika menulis surat atau mengirim utusan kepada si fulan, maka dia telah keluar dari dosa mendiamkan. Namun jika kita mengatakan, bahwa dia tidak melanggar sumpah ketika melakukan hal tersebut, maka dia tidak keluar dari dosa mendiamkan saudaranya. Dalam hal ini, isyarat dan kode sama

dengan surat dan utusan, berdasarkan alasan yang telah kami kemukakan pada masalah sumpah.

Cabang: Apabila dia bersumpah tidak akan berbicara dengan seseorang, maka Ibnu Ash-Shabbagh berkata: Jika dia berbicara dengan seseorang, maka dia telah melanggar sumpah. Karena kata seseorang itu tertuju pada jenis tertentu, sebagaimana jika dia bersumpah tidak akan memakan roti tertentu, kemudian dia memakan roti beras, maka dia telah melanggar sumpah. Namun jika dia bersumpah tidak akan berbicara dengan manusia, maka menurut Ath-Thabari, sumpah ini tertuju pada tiga sosok, yaitu kaum laki-laki, kaum perempuan dan anak-anak.

Cabang: Pendapat Para Ulama

Para ulama berbeda pendapat tentang seseorang yang bersumpah tidak akan berbicara dengan seseorang lainnya, kemudian dia menulis surat untuknya atau mengutus utusan kepadanya.

Menurut Imam Malik: Dia sudah melanggar sumpah, kecuali jika yang dia maksud dengan tidak berbicara dalam sumpahnya adalah tidak berinteraksi secara verbal dengan menggunakan perkataan lisan. Setelah itu, Imam Malik menarik pendapatnya, dan mengatakan, bahwa dia tidak perlu berniat, karena dia sudah melanggar sumpah, kecuali jika surat tersebut kembali sebelum sampai ke orang yang menjadi tujuannya.

Ibnul Qasim berkata, bahwa jika orang yang dikirimi surat itu membacanya, maka orang yang bersumpah itu telah melanggar

sumpahnya. Demikian pula jika orang yang bersumpah itu membaca surat untuk orang yang dimaksud di dalam sumpahnya. Namun Asyhab mengatakan, bahwa orang itu tidak melanggar sumpahnya jika membaca surat tersebut, dan ini sangat jelas. Karena, dia tidak berbicara dengannya dan tidak mengajak untuk berbicara. Kecuali jika dia bermaksud memberitahu makna ucapannya, maka dia baru melanggar sumpahnya. Atas dasar itulah munculnya perkataan Ibnul Qasim. Demikianlah yang dikatakan oleh para ulama penganut madzhab Maliki.

Apabila dia bersumpah akan berbicara dengannya, maka dia baru bisa menepati sumpahnya jika berbicara langsung dengannya.

Ibnu Al Majisyun berkata, bahwa jika seseorang bersumpah dia mengetahui sesuatu, niscaya dia akan memberitahukannya kepada fulan, kemudian dia memberitahukannya kepada si fulan melalui surat atau utusan, maka dia telah melaksanakan sumpahnya. Akan tetapi dia dan si fulan sama-sama mengetahui sesuatu tersebut, namun dia tidak memberitahukannya kepada si fulan, maka dia belum melaksanakan sumpahnya, sampai dia memberitahukannya. Karena pengetahuan mereka berdua tentunya berbeda.

Imam Malik dan Asy-Syafi'i serta para ulama Kufah sepakat, bahwa apabila orang yang bisu menulis surat cerai dengan tangannya sendiri, maka thalak tersebut jatuh. Sedangkan para ulama Kufah mengatakan, kecuali apabila dia diam selama beberapa hari, lalu menulis surat cerai tersebut, maka thalak tersebut tidak jatuh.

Ath-Thahawi berkata: Orang yang bisu itu berbeda dengan orang yang diam karena suatu sebab, sebagaimana orang yang

tidak mampu berjimak karena suatu penyakit atau lainnya berbeda dengan orang yang tidak mampu berjimak secara permanen, seperti orang gila. Hal itu berlaku dalam masalah hak pilih bagi wanita dalam masalah cerai.

Para ulama madzhab kami sepakat, bahwa apabila seseorang bersumpah tidak akan berbicara dengan si fulan, kemudian dia mengirim utusan kepada si fulan atau menulis surat untuknya, maka dia telah melanggar sumpah, kecuali jika yang dia maksud dari tindakannya itu adalah agar tidak berbicara dengan si fulan.

Al Atsram dan yang lainnya meriwayatkan dari Ahmad tentang seorang lelaki yang bersumpah tidak akan berbicara dengan si fulan, kemudian dia mengirim surat kepadanya. Imam Ahmad berkata: Apa penyebab dari hal itu. Yang perlu diperhatikan adalah latar belakang sumpahnya dan mengapa dia melanggar sumpahnya. Sebenarnya surat itu bisa sama dengan perkataan langsung, dimana dalam beberapa situasi, surat juga kedudukannya sama dengan perkataan langsung. Kecuali jika dia mengucapkan sumpah tersebut (tidak akan berbicara dengan si fulan) untuk mendiamkannya dan tidak membina hubungan silaturrahim dengannya. Jika bukan itu latar belakangnya, maka dia tidak melanggar sumpah karena mengirim surat atau mengutus utusan kepada si fulan. Karena surat dan utusan tersebut bukanlah perkataan yang sesungguhnya.

Oleh karena itu, sah menafikannya dengan mengatakan, Aku tidak berbicara dengannya, akan tetapi aku hanya mengirim surat atau utusan kepadanya. Karenanya, Allah ﷻ berfirman,

تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ

"*Rasul-rasul itu Kami lebihkan sebagian mereka dari sebagian yang lain. Di antara mereka ada yang (langsung) Allah berfirman dengannya.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 253)

Allah ﷻ juga berfirman,

قَالَ يَـٰمُوسَىٰٓ إِنِّى ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَـٰلَـٰتِى وَبِكَلَـٰمِى

"*Wahai Musa! Sesungguhnya Aku memilih (melebihkan) engkau dari manusia yang lain (pada masamu) untuk membawa risalah-Ku dan firman-Ku.*" (Qs. Al A'raaf [7]: 144).

Allah ﷻ juga berfirman,

وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾

"*Dan kepada Musa, Allah berfirman langsung.*" (Qs. An-Nisaa [4]: 164).

Seandainya risalah adalah pembicaraan langsung, niscaya para rasul yang lain kedudukannya sama dengan Musa, dan dia tidak menjadi orang yang dipilih dan diajak bicara langsung oleh Allah."

Imam Ahmad berkata kepada Bisyr Al Hafi, "Di sana hadir Anas, namun aku tak bicara padanya, sedikit pun." Namun demikian, Imam Ahmad dan Anas sering melakukan korespondensi.

Di antara ulama yang mengatakan, bahwa dia tidak melanggar sumpah karena perbuatan tersebut (mengirim surat atau utusan) adalah Ats-Tsauri, Abu Hanifah, Ibnu Al Mundzir dan Asy-Syafi'i dalam *qaul jadid*-nya. Mereka berargumentasi dengan firman Allah ﷻ,

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ

"Dan tidak mungkin bagi seorang manusiapun bahwa Allah berkata-kata dengan dia kecuali dengan perantaraan wahyu atau di belakang tabir atau dengan mengutus seorang utusan (malaikat) lalu diwahyukan kepadanya" (Qs. Asy-Syuura [42]: 51).

Dalam ayat ini, Allah mengecualikan utusan dari pembicaraan, padahal harusnya *mustatsna* itu sejenis dengan *mustatsna minhu.* Alasan lainnya, perbuatan tersebut memang difungsikan untuk memahamkan manusia lain, sehingga sama dengan surat. Yang *shahih*, bahwa perbuatan tersebut merupakan pembicaraan. Pengecualian di sini merupakan pengecualian dimana *mustatsna* tidak sejenis dengan *mustatsna minhu,* sebagaimana firman Allah dalam ayat yang lain:

ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا

"Tandanya bagimu, kamu tidak dapat berkata-kata dengan manusia selama tiga hari, kecuali dengan isyarat." (Qs. Aali Imraan [3]: 41)

Di sini, isyarat bukanlah pembicaraan langsung. Akan tetapi jika sumpah (tidak akan berbicara dengan seseorang itu) bertujuan untuk tidak membina komunikasi dengannya, atau sumpahnya itu muncul karena ingin mendiamkan, maka dia telah melanggar sumpah karena hal itu (mengirim surat dan utusan).

Oleh karena itu, Ahmad dan yang lainnya berkata, "Surat itu kedudukannya sama dengan pembicaraan, namun mereka tidak

menyebutkan bahwa surat itu pembicaraan. Mereka hanya mengatakan kedudukannya dalam beberapa kasus."

Cabang: Apabila dia berbicara dengan selain orang yang dimaksud dalam sumpahnya, namun maksudnya adalah memperdengarkan perkataannya kepada orang yang dimaksud dalam sumpahnya, maka dia telah melanggar sumpah tersebut. Pendapat inilah yang dikatakan oleh Imam Ahmad. Karena dia bermaksud ingin memperdengarkan perkataannya.

Namun hal itu tertolak oleh apa yang diriwayatkan kepada kami dari Abu Bakrah, bahwa dia pernah bersumpah tidak akan berbicara dengan saudaranya; Ziyad, namun ketika Ziyad hendak melaksanakan ibadah haji, Abu Bakrah datang ke tempat Ziyad lalu masuk, kemudian berbicara dengan putera Ziyad yang masih kecil dan masih berada dalam pengawasannya. Abu Bakrah berkata kepada putera Ziyad, "Wahai keponakanku, sesungguhnya ayahmu akan melaksanakan ibadah haji, dan mungkin saja dia akan melewati Madinah dan menemui Ummu Habibah, istri Rasulullah, dengan mengaku-ngaku nasab yang diklaimnya -- padahal dia tahu bahwa nasab itu tidaklah sah. Sungguh, ini merupakan perbuatan yang tidak halal baginya."

Setelah itu, Abu Bakrah berdiri dan keluar. Ini menunjukan, bahwa Abu Bakrah tidak menganggap perkataan tersebut sebagai pembicaraan (kepada Ziyad).

Alasan pendapat pertama (yang menyatakan bahwa dia telah melanggar sumpah) yaitu, dia telah memperdengarkan perkataan yang sengaja ingin diperdengarkannya kepada orang yang disebutkan dalam sumpahnya. Sehingga hal itu sama saja dengan berbicara langsung kepada orang itu.

Jika dia berseru kepada orang yang dimaksud dalam sumpahnya dengan suara yang mungkin terdengar oleh orang itu, namun orang itu tidak mendengar perkataannya karena sedang tersibukan oleh hal lain atau karena kelalaiannya, maka dia termasuk orang yang telah melanggar sumpahnya.

Imam Ahmad pernah ditanya tentang seseorang yang bersumpah tidak akan berbicara kepada seseorang, kemudian dia menyeru orang itu, namun orang itu tidak mendengar seruannya, maka Imam Ahmad mengatakan, "Dia telah melanggar sumpah." Karena dia telah bemaksud untuk berbicara dengan orang itu. Ini karena seruan tersebut dapat dikatakan sebagai pembicaraan terhadap orang yang dimaksud dalam sumpahnya. Dikatakan, "Aku berbicara padanya, namun dia tidak mendengarku."

Jika orang yang dimaksud dalam sumpahnya itu sudah meninggal dunia, pingsan, tuli atau tidak ada di tempat pembicaraan, sehingga orang yang dimaksud dalam sumpah ini tidak mengetahui pembicaraan orang yang bersumpah itu terhadap dirinya, maka orang yang bersumpah itu dinilai tidak melanggar sumpahnya.

Namun sebagian ulama madzhab Hanbali seperti Al Qadhi Abu Bakr, mengatakan bahwa dia telah melanggar sumpah itu, lantaran dia menyeru orang yang telah meninggal dunia. Karena, Nabi pernah berbicara dan menyeru orang-orang yang telah meninggal dunia, lalu beliau bersabda kepada para sahabat yang masih hidup, "Tidaklah kalian lebih mendengar apa yang aku katakan daripada mereka."

Namun, pernyataan ini terbantahkan oleh firman Allah ﷻ,

"*Dan engkau (Muhammad) tidak akan sanggup menjadikan orang yang di dalam kubur dapat mendengar.*" (Qs. Faathir [35]: 22)

Karena indera orang yang telah meninggal dunia itu sudah tak berfungsi lagi dan nyawanya pun sudah hilang, sehingga dia lebih tidak mungkin mendengar perkataan ketimbang orang yang sedang pergi jauh, sebab orang yang pergi jauh itu inderanya masih ada. Hal itu (memperdengarkan suara kepada orang yang telah meninggal) hanya bisa dilakukan oleh Nabi sebagai sebuah keistimewaan bagi beliau. Oleh karena itu, orang lain tidak bisa disamakan dengan beliau.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila seseorang bersumpah tidak akan mengucapkan salam kepada si fulan, kemudian dia mengucapkan salam kepada suatu kaum dimana si fulan berada di antara mereka, dan dia berniat mengucapkan salam itu untuk mereka semua, maka dia telah melanggar sumpahnya. Karena dia telah mengucapkan salam kepada si fulan.

Tapi jika dalam hatinya dia mengecualikan si fulan dari obyek ucapan salamnya, maka dia dianggap tidak melanggar sumpahnya, karena meskipun ucapan salam tersebut bentuknya umum, hanya saja dia boleh dikhususkan, sehingga boleh mengkhususkan salam tersebut dengan niat.

Namun jika dia mengucapkan salam secara mutlak tanpa adanya niat, maka dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia telah melanggar sumpah, karena dia sudah mengucapkan salam kepada kaum tersebut, sehingga setiap individu dari kaum tersebut termasuk dalam obyek ucapan salamnya.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpah, karena sumpah tersebut boleh jadi hanya ditujukan kepada sosok-sosok tertentu yang sudah diketahuinya. Dimana menurut kebiasaanya, seseorang yang mengucapkan salam kepada sekelompok orang dimana si fulan berada di antara mereka tidak dapat disebut bahwa dia sudah berbicara dan mengucapkan salam kepada si fulan.

Apabila seseorang bersumpah tidak akan menemui si fulan di dalam rumah, kemudian dia menemui sekelompok orang di dalam rumah, dan saat itu si fulan berada di antara mereka, dan dia tidak membuat pengecualian dalam hatinya, maka dia telah melanggar sumpah karena menemui mereka. Akan tetapi jika dia membuat pengecualian dalam hatinya ketika menemui mereka, maka dia dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak melanggar sumpah, sebagaimana dia tidak melanggar sumpah seandainya bersumpah tidak akan mengucapkan salam kepada si fulan, kemudian dia mengucapkan salam kepada mereka, dimana si fulan hadir di tengah-tengah mereka, dan dia mengecualikan si fulan dari ucapan salam yang disampaikannya.

Pendapat Kedua: Dia sudah melanggar sumpah, karena menemui mereka adalah aktivitas yang tidak dapat dibedakan, sehingga tidak sah mengkhusus-kannya dengan pengecualian. Berbeda halnya dengan salam yang merupakan perkataan, sehingga boleh mengkhususkannya dengan pengecualian.

Oleh karena itu, seandainya dia mengucapkan: "Semoga kesalamatan tercurah bagi kalian, kecuali si fulan," maka ucapan itu sah. Akan tetapi jika dia mengatakan, "Aku menemui kalian, kecuali si fulan," maka ucapan tersebut tidak sah.

Pasal: Apabila dia bersumpah untuk tidak berpuasa atau tidak shalat, lantas kemudian mereka melakukannya, maka dia dianggap telah melanggar sumpahnya, karena masuk atau melakukannya berarti dia merupakan orang yang sedang berpuasa dan juga orang yang sedang shalat. Jika dia bersumpah tidak akan melakukan transaksi jual beli , atau tidak mau menikah, atau tidak akan menghibahkan sesuatu, maka dia tidak dianggap melanggar sumpahnya kecuali dengan adanya *ijab* dan *qabul.*

Di antara ulama madzhab kami ada yang berkata, bahwa dia termasuk orang yang melanggar sumpahnya pada perkara hibah saat adanya *ijab* tanpa *qabul*, karena dia berkata, "Aku hibahkan untuknya,akan tetapi dia enggan menerima." Pendapat yang *shahih* adalah pendapat yang pertama. Karena, hibah itu merupakan akad kepemilikan, sehingga dia dinilai tidak melanggar sumpah tanpa adanya *ijab* dan *qabul*, seperti

transaksi jual beli, dan akad nikah, dimana dia tidak melanggar sumpahnya kecuali dengan akadnya yang *shahih*. Sedangkan apabila dia menjual dengan transaksi yang *fasid*, atau menikah dengan nikah yang juga *fasid*, atau menghibahkan sesuatu yang *fasid*, maka dia dinilai tidak melanggar sumpahnya. Karena semua akad yang ada ini, tidaklah dianggap sah secara adat kebiasaan yang berlaku dan juga syariat, kecuali akad ini *shahih*.

Penjelasan:

Seandainya seseorang bersumpah tidak akan berbicara atau mengucapkan salam kepada Zaid, kemudian dia mengucapkan salam kepada sekelompok orang dimana Zaid hadir di antara mereka, maka jika dia mengetahui bahwa di sana terdapat Zaid dan dia meniatkan salamnya itu untuk mereka dan juga untuk Zaid, maka dia sudah melanggar sumpah. Karena dia telah berbicara kepada Zaid.

Menurutku (Al Muthi'i): Nanti akan dikatakan pendapat Abu Sa'id Al Ishthakhri dan Abu Ali Ath-Thabari yang menyatakan, bahwa dia tidak melanggar sumpah. Sebagaimana pendapat mereka berdua tentang seseorang yang bersumpah tidak akan memakan *samin* atau cuka, kemudian orang itu memakan keduanya bersama makanan lainnya. Namun jika dia tidak mengetahui bahwa Zaid ada di antara mereka, atau dia mengetahui Zaid ada bersama mereka, akan tetapi dia lupa akan sumpahnya, dan dia mengucapkan salam tersebut untuk mereka semua, maka apakah dia sudah melanggar sumpah?

Dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i, sebagaimana yang terjadi tentang seseorang yang melakukan sesuatu yang disebutkan sumpahnya secara lupa. Penjelasan mengenai kedua hal ini akan dijelaskan kemudian. Karena ungkapan salam tersebut, meskipun itu ungkapan umum, namun ungkapan tersebut mungkin untuk dimasuki pengkhususan, sehingga ungkapan itu boleh dikhususkan dengan niat.

Penulis kitab *Al Furu* dan Ibnu Ash-Shabbagh menuturkan di sebuah ulasan dalam *Asy-Syamil*: "Apakah dia telah melanggar sumpah? Dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i." Namun pada ulasan yang lain, disebutkan: "Dia tidak melanggar sumpahnya."

Sementara jika dia mengucapkan salam secara mutlak, namun dia tidak berniat mengucapkan salam kepada Zaid, dan dia juga tidak mengecualikan Zaid dari salam tersebut di dalam hatinya, maka dalam hal ini ada dua pendapat yang kuat. Akan tetapi, di antara para ulama madzhab kami pun ada yang menuturkan adanya dua pendapat fikih madzhab Asy-Syafi'i pada kedua permasalahan tersebut.

Pendapat Pertama: Dia telah melanggar sumpah, karena salam tersebut umum sehingga mencakup mereka semua, dan sebagian dari mereka baru bisa keluar dari cakupan ungkapan yang umum tersebut jika ada pengecualian.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpah, karena ungkapan salam tersebut mungkin untuk semuanya dan mungkin juga hanya untuk sebagiannya, sehingga tidak wajib membayar kafarat sumpah karena adanya keraguan.

Apabila dia berkata, "Demi Allah, aku tidak akan menemui Zaid di rumah," kemudian dia memasuki sebuah rumah yang di

dalamnya terdapat Zaid bersama yang lainnya, maka saya katakan; jika dia mengetahui bahwa Zaid berada di dalam rumah itu, kemudian dia memasukinya dan tidak membuat pengecualian di dalam hatinya, maka dia telah melanggar sumpahnya. Karena dia telah melakukan apa yang diharamkan dalam sumpahnya. Namun jika dia tidak mengetahui Zaid berada di dalam rumah, atau dia mengetahui keberadaan Zaid di sana, akan tetapi lupa terhadap Zaid atau lupa terhadap sumpahnya, apakah dia melanggar sumpahnya?

Dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i, sebagaimana dua pendapat bagi seseorang yang melakukan perbuatan yang diharamkan dalam sumpahnya lantaran dia lupa.

Jika dia tahu bahwa Zaid berada di rumah itu, kemudian dia memasukinya dan membuat pengecualian untuk Zaid di dalam hatinya, dan dia niat memasuki rumah itu untuk menemui selain Zaid dan bukan untuk menemui Zaid, maka Al Mahamili, Sulaim dan Ibnu Ash-Shabbagh mengatakan, bahwa para ulama madzhab kami berbeda pendapat mengenai hal itu.

Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa di dalam masalah itu ada dua pendapat, sebagaimana yang kami katakan tentang seseorang yang bersumpah tidak akan berbicara dengan Zaid, kemudian dia mengucapkan salam kepada sekelompok orang yang di antara mereka terdapat Zaid, dan dia mengecualikan Zaid dalam hatinya, maka apakah dalam masalah ini dia sudah melanggar sumpahnya? Dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Di antara ulama kami lainnya, ada yang mengatakan bahwa dia telah melanggar sumpahnya, yaitu hanya satu pendapat yang disepakati oleh para ulama. Karena masuk ke dalam rumah

tersebut adalah sebuah perbuatan yang tidak bisa mendapatkan pengecualian. Demikian juga dengan salam.

Akan tetapi, ada yang mengatakan, bahwa ucapan salam itu bisa dimasuki pengecualian. Oleh karena itu, jika seseorang berkata, "Semoga keselamatan tercurah bagi kalian, kecuali untuk Zaid," maka ini merupakan perkataan yang dibenarkan. Berbeda halnya jika dia mengatakan, "Aku menemui kalian, kecuali Zaid," maka ini bukanlah perkataan yang benar. Karena dia telah menemui Zaid, sehingga pengecualiannya tidak ada gunanya. Inilah urutannya menurut para ulama madzhab kami dari kalangan ulama Baghdad.

Sedangkan Al Mas'ud, dia menempatkan urusan salam di atas pertemuan, dan dia mengatakan, apabila seseorang menemui sekelompok orang yang di dalamnya terdapat Zaid, kemudian dia mengecualikan Zaid dalam hatinya, apakah dia melanggar sumpahnya? Dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Jika dia mengucapkan salam kepada sekelompok orang yang di dalamnya terdapat Zaid, padahal dia sudah bersumpah tidak akan mengucapkan salam kepada Zaid, lalu dia mengecualikan Zaid dari salamnya ketika mengucapkannya, maka jika kami nyatakan bahwa dia tidak melanggar sumpahnya ketika menemui orang-orang itu, maka dia juga tidak melanggar sumpah ketika mengucapkan salam kepada mereka, bahkan lebih utama lagi. Jadi, terkait dengan ucapan salam ini pun ada dua pendapat Asy-Syafi'i. Perbedaan antara masuk untuk menemui mereka dan mengucapkan salam kepada mereka terlihat jelas berdasarkan alasan yang telah disebutkan.

Apabila dia bersumpah tidak akan menemui Zaid di dalam rumah, kemudian dia masuk ke dalam rumah yang Zaid tidak

berada di sana, kemudian Zaid masuk ke dalam rumah itu, jika dia langsung keluar dari rumah itu, maka dia tidak melanggar sumpah. Akan tetapi jika dia tetap diam di rumah itu bersama Zaid, apakah dia melanggar sumpahnya?

Permasalahan itu sama dengan seseorang yang bersumpah tidak akan masuk rumah saat Zaid berada di dalamnya, kemudian dia tingal di rumah tersebut. Dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i. Apabila kami katakan dalam permasalahan ini, bahwa dia telah melanggar sumpahnya karena diam di dalam rumah, maka dalam permasalahan itu pun kami katakan, bahwa dia telah melanggar sumpahnya. Akan tetapi jika kami katakan di sana (berdiam di dalam rumah) dia tidak melangar sumpah, maka dalam permasalahan ini pun dia tidak melanggar sumpah.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib menuturkan dalam *Al Mujarrad*, bahwa Asy-Syafi'i menyatakan secara tertulis dalam kitab *Al Umm*, bahwa dia tidak melanggar sumpah. Ibnu Ash-Shabbagh menjelaskan, "Pendapat ini lebih utama. Karena jika kita katakan bahwa melanjutkan diam di rumah itu sama dengan baru memasukinya, maka seakan-akan keduanya masuk ke dalam rumah tersebut secara bersamaan. Dan salah satu dari keduanya tidak menemui yang lainnya. Karena itulah dia tidak melanggar sumpah.

Cabang: Jika seseorang shalat mengimami orang yang disebutkan dalam sumpahnya, bahwa dia tidak akan berbicara dengan orang itu, kemudian dia mengucapkan salam seusai shalat, maka dia telah melanggar sumpahnya. Karena dia disyariatkan untuk berniat mengucapkan salam kepada orang-orang yang hadir.

Sedangkan Imam Ahmad dan Abu Hanifah mengatakan, bahwa dia tidak melanggar sumpahnya, karena salam tersebut merupakan perkataan yang disyari'atkan di dalam shalat, sehingga dia tidak melanggar sumpah, seperti mengucapkan takbir, dimana niat mengucapkan salam kepada jama'ah yang hadir bukanlah hal yang diwajibkan dalam shalat.

Apabila orang yang tidak akan diajak bicara itu menjadi imam dan dia mengalami kekacauan bacaan, kemudian orang yang bersumpah memberitahukan lanjutan bacaannya, maka dia tidak melanggar sumpah. Karena apa yang dia sampaikan dalam pemberitahuannya itu adalah firman Allah dan bukan perkataan manusia.

Masalah: Apabila seseorang bersumpah tidak akan berbicara, kemudian dia membaca Al Qur`an, maka dia tidak melanggar sumpah. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Imam Ahmad.

Sedangkan Imam Abu Hanifah mengatakan, jika dia membaca Al Qur`an di dalam shalat, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Namun jika dia membacanya di luar shalat, maka dia telah melanggar sumpahnya. Karena dia telah berbicara dengan firman Allah.

Jika dia berdzikir kepada Allah, maka menurut Abu Hanifah, dia tidak melanggar sumpah. Padahal jika disesuaikan dengan pendapat Abu Hanifah pada kasus tadi, seharusnya orang yang berzikir kepada Allah ini telah melanggar sumpah, karena dzikir itu merupakan pembicaraan. Allah ﷻ berfirman,

وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ

"Dan Allah mewajibkan kepada mereka kalimat takwa." (Qs. Al Fath [48]: 26).

Nabi ﷺ bersabda,

أَفْضَلُ الْكَلَامِ أَرْبَعٌ: سُبْحَانَ اللهِ، وَالْحَمْدُ لِلهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَاللهُ أَكْبَرُ.

"*Perkataan yang paling utama ada empat, yaitu Subhanallah walhamdulillah walaa ilaaha illallah wallahu akbar (Maha suci Allah, segala puji bagi Allah, tidak ada Tuhan yang berhak disembah kecuali Allah, Allah Maha besar).*"

Nabi ﷺ juga bersabda,

كَلِمَتَانِ خَفِيفَتَانِ عَلَى اللِّسَانِ ثَقِيْلَتَانِ فِي الْمِيْزَانِ حَبِيْبَتَانِ إِلَى الرَّحْمَنِ: سُبْحَانَ اللهِ وَبِحَمْدِهِ وَسُبْحَانَ اللهِ الْعَظِيْمِ.

"*Ada dua kalimat yang mudah diucapkan namun begitu berat pahalanya dalam timbangan amal, dan sangat dicintai Allah yang Maha Rahman, yaitu subhanallah wabihamdihi subhanallahil azhim (Maha Suci Allah, segala puji bagi-Nya; Maha suci Allah yang Maha Agung).*"

Dalil kami adalah, bahwa perkataan menurut kebiasaan hanya ditujukan kepada perkataan manusia. Oleh karena itu,

ketika Nabi ﷺ bersabda, إِنَّ اللَّهَ يَحْدِثُ عَنْ أَمْرِهِ مَا يَشَاءُ، وَإِنَّهُ قَدْ أَحْدَثَ أَنْ لاَ تَكَلَّمُوْا فِي الصَّلاَةِ "*Sesungguhnya Allah menciptakan dalam urusan-Nya apapun yang dikehendaki-Nya, dan Dia sudah menciptakan bahwa kalian tidak boleh berbicara di dalam shalat,*" maka itu tidak mencakup ucapan yang masih diperselisihkan statusnya (apakah termasuk perkataan atau bukan).

Zaid bin Arqam berkata, "Dahulu kami biasa berbicara di dalam shalat, hingga turunlah firman Allah ﷻ, وَقُومُوا لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ﴿٢٣٨﴾ "*Berdirilah untuk Allah (dalam shalatmu) dengan khusyu'.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 238). Allah memerintahkan kami untuk tenang dan melarang kami berbicara."

Allah ﷻ juga berfirman:

ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَٱذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِبْكَٰرِ ﴿٤١﴾

"*Tandanya bagimu, kamu tidak dapat berkata-kata dengan manusia selama tiga hari, kecuali dengan isyarat. dan sebutlah (nama) Tuhanmu sebanyak-banyaknya serta bertasbihlah di waktu petang dan pagi hari.*" (Qs. Aali Imraan [3]: 41).

Dalam ayat tersebut, Allah memerintahkan Zakariyya untuk bertasbih, di samping tidak dapat berbicara.

Alasan lainnya, karena sesuatu yang tidak menyebabkan terjadinya pelanggaran sumpah jika dilakukan di dalam shalat juga tidak mengakibatkan pelanggaran sumpah jika dilakukan di luar shalat, seperti isyarat. Apa yang mereka sebutkan di atas

terbantahkan oleh bacaan Al Qur`an dan tasbih di dalam shalat. Dan berzikir kepada Allah pun disyari'atkan di dalam shalat.

Jika seseorang meminta izin kepadanya, kemudian dia mengucapkan:

ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ ﴿٤٦﴾

"(Dikatakan kepada mereka): 'Masuklah ke dalamnya dengan sejahtera lagi aman,'" (Qs. Al Hijr [15]: 46). dengan maksud membaca ayat Al Qur'an, maka dia tidak melanggar sumpah. Akan tetapi jika dia bermaksud memberikan izin masuk dengan mengucapkan ayat Al Qur'an, maka dia telah melanggar sumpah.

Cabang: Jika seseorang bersumpah tidak akan menemui fulan, kemudian dia menemui sekelompok orang dimana si fulan berada di sana, dengan maksud menemuinya di samping menemui mereka, maka dia telah melanggar sumpah.

Tapi jika dia menemui mereka dengan mengecualikan si fulan dalam hatinya, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia telah melanggar sumpah, karena menemui adalah sebuah perbuatan yang tidak bisa dimasuki pengecualian, sehingga tidak benar mengkhususkannya dengan tujuan tertentu. Selain itu, pertemuan itu pun telah berlangsung dengan mereka semua, dan si fulan berada di antara mereka, sehingga dia melanggar sumpah karena pertemuan itu, sebagaimana jika dia tidak mengecualikan si fulan.

Tindakan menemui itu berbeda dengan tindakan memberi salam, karena pemberian salam adalah ucapan yang dapat dikhususkan dengan maksud tertentu. Oleh karena itu, dapat dibenarkan jika seseorang mengatakan, "Semoga kesalamatan senantiasa tercurah bagi kalian, kecuali si fulan." Akan tetapi tidak dibenarkan mengatakan: "Aku menemui kalian, kecuali si fulan."

Alasan lainnya, karena pemberian salam adalah ucapan yang menjangkau individu-individu yang tercakup oleh *dhamir* (kata ganti: kalian). Dan *dhamir* itu bisa dibenarkan jika dimaksudkan untuk yang khusus. Oleh karena itu, dapat dibenarkan jika yang dimaksud adalah orang-orang selain si fulan. Sedangkan perbuatan tidak bisa seperti ini.

Apabila dia masuk rumah dalam kondisi dia tidak tahu bahwa si fulan berada di dalam rumah itu, kemudian dia menemukan si fulan berada di rumah itu, maka dia seperti orang yang menemuinya dalam keadaan lupa.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpahnya, sebagaimana jika dia bersumpah tidak akan mengucapkan salam kepada si fulan, kemudian dia mengucapkan salam kepada sekelompok orang dimana si fulan berada di antara mereka, namun dia bermaksud mengucapkan salam hanya untuk selain si fulan. Jika kita mengatakan, bahwa dia tidak melanggar sumpah karena hal itu, kemudian dia keluar dari sana ketika mengetahui keberadaan si fulan, maka dia juga tidak melanggar sumpah.

Demikian juga jika dia bersumpah tidak akan menemuinya, kemudian si fulan yang menemuinya, namun dia langsung keluar, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Akan tetapi jika dia tetap berada di sana, apakah dia melanggar sumpah?

Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i, sebagaimana orang yang bersumpah tidak akan masuk rumah dimana si fulan berada di dalamnya, kemudian dia tetap berada di sana, apakah dalam hal ini dia melanggar sumpah? Dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Masalah: Setiap aktivitas yang kejadiannya bergantung pada sosok orang yang bersumpah, maka orang yang bersumpah ini telah melanggar sumpah ketika dia melakukan amalan tersebut, seperti dia bersumpah tidak akan melakukan shalat dan puasa, maka dia telah melanggar sumpah ketika melakukan shalat dan puasa.

Namun jika aktivitas tersebut baru bisa terwujud oleh dua pihak (pihak yang bersumpah dan orang lain yang menjadi obyek sumpahnya), seperti dua partner akad dalam transaksi jualbeli, pernikahan, hibah secara umum, hibah *umra* maupun hibah *ruqba*, maka orang yang bersumpah itu baru dikatakan melanggar sumpahnya jika ada *ijab* dan *qabul* (*ijab* dari pihak yang bersumpah dan *qabul* dari partnernya).

Jika seseorang bersumpah tidak akan menjual, misalnya, kemudian dia menjual dengan akad yang mencakup adanya hak *khiyar*, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia telah melanggar sumpah. Karena jual beli tersebut merupakan jual beli yang sah secara syari'at, sehingga dia melanggar sumpah, sebagaimana jika dia melakukan jual beli yang mengikat. Sebab berdasarkan kesepakatan, jual beli yang dilangsungkan dengan akad *khiyar* itu merupakan jual beli yang dapat menetapkan pemindahan hak milik kepada pembeli,

setelah melewati masa *khiyar*. Dan jual beli dengan akad *khiyar* ini merupakan sebab adanya pemindahan hak milik tersebut.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpah, karena hak milik (pembeli) belum bisa ditetapkan pada masa khiyar, sehingga jual beli dengan akad *khiyar* tersebut seperti jual beli yang rusak. Ini adalah pendapat Abu Hanifah.

Jika dia bersumpah tidak akan menjual atau tidak akan menikah, kemudian dia mengucapkan *ijab* penjualan atau pernikahan, sementara pembeli atau yang dinikahinya tidak mengucapkan *qabul*, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Abu Hanifah dan Imam Ahmad.

Kami tidak mengetahui adanya silang pendapat dalam masalah ini. Karena jual beli dan pernikahan merupakan akad yang tidak sempurna kecuali dengan adanya *ijab* dan *qabul*. Sehingga transaksi tersebut tidak disebut jual beli dan pernikahan hanya karena adanya *ijab* semata, tanpa adanya *qabul*. Oleh karena itu, dia tidak melanggar sumpah.

Apabila dia bersumpah tidak akan memberi hibah atau tidak akan memberi pinjaman, kemudian dia mengucapkan *ijab* untuk transaksi tersebut, sementara partnernya tidak mengucapkan *qabul*, maka menurut Al Qadhi dari kalangan ulama madzhab Hanbali, Abu Hanifah, dan Abu Al Abbas bin Suraij dari kalangan ulama madzhab kami, bahwa dia telah melanggar sumpah, karena hibbah dan pinjaman adalah akad yang tidak ada alat tukarnya, sehingga bisa sah bila dilakukan dengan *ijab* semata.

Sementara *qabul* adalah syarat untuk terjadinya pemindahan hak milik, dan bukan sebab sahnya transaksi tersebut.

Oleh karena itu, dia sudah melanggar sumpah hanya karena mengucapkan *ijab* hibah atau peminjaman tersebut, seperti wasiat.

Menurut kami, pendapat yang seharusnya dianut madzhab adalah pendapat yang dinyatakan *shahih* oleh Asy-Syirazi, yaitu bahwa dia tidak melanggar sumpah hanya karena mengucapkan ijab. Karena traksaksi tersebut merupakan transaksi yang tidak bisa sempurna kecuali dengan adanya *qabul*. Oleh karena itu, dia tidak melanggar sumpah hanya karena mengucapkan *ijab*, seperti dalam pernikahan dan jual-beli.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak akan menikah, maka dia melanggar sumpah hanya karena adanya *ijab* dan *qabul* dalam pernikahan yang sah. Kami tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat mengenai hal tersebut. Karena adanya *ijab* dan *qabul* tersebut menghasilkan apa yang disebut dengan pernikahan dalam terminologi syari'at, sehingga pernikahan tersebut tercakup oleh sumpahnya, dan dia pun menjadi orang yang melanggar sumpah.

Demikian pula sebaliknya jika dia bersumpah akan menikah, maka dia telah melaksanakan sumpahnya semata-mata karena adanya *ijab* dan *qabul* dalam pernikahan yang sah, baik saat itu dia sudah mempunyai istri atau belum, dan baik dia menikahi perempuan yang setara dengan istrinya -jika dia sudah menikah, atau di bawah istrinya, atau lebih tinggi daripada istrinya-.

Apabila hal tersebut sudah ditetapkan, maka dia tidak melanggar sumpah karena pernikahan yang rusak. Dan dia juga tidak melanggar sumpah karena penjualan yang *fasid* (jika dia bersumpah tidak akan menjual). Namun diriwayatkan dari Imam

Ahmad adanya dua dua riwayat pendapat terkait dengan pernikahan yang *fasid* ini.

Dalam hal itu juga, tidak ada perbedaan antara sesuatu yang sudah berlalu dan yang akan terjadi di masa mendatang, kecuali menurut Muhammad bin Al Hasan. Sebab Muhammad mengatakan, jika seseorang bersumpah aku tidak shalat, atau tidak menikah, atau tidak akan menjual sesuatu, sementara dia telah melakukan semua itu (shalat, menikah dan menjual) suatu barang dengan akad yang rusak, maka dia telah melanggar sumpah, karena yang dimaksud dari sesuatu yang telah berlalu adanya namanya. Dan nama tersebut mencakup apa yang sudah dikerjakannya. Berbeda halnya jika aktivitas yang diharamkan dengan sumpah itu untuk masa depan. Karena yang dimaksud dengan pernikahan dan penjualan itu adalah kepemilikan, sedangkan yang dimaksud dengan shalat adalah pendekatan diri kepada Allah.

Dalil kami adalah, sesuatu yang tidak tercakup oleh nama di masa depan, maka dia pun tidak tercakup oleh nama tersebut di masa lalu, seperti ucapan *ijab* dan yang tidak disebutkan. Apa yang mereka sebutkan itu tidak benar, karena nama itu hanya mencakup sesuatu yang sah menurut *syara'*.

Cabang: Wasiat terkadang dipahami dalam benak sebagian orang sebagai hal yang identik dengan hibah dan penjualan, serta traksaksi lainnya yang memerlukan *ijab* dan *qabul*.

Pada uraian sebelumnya, kita telah mengetahui pendapat madzhab Asy-Syafi'i tentang hibah. Hanya saja, wasiat itu bisa terwujud (sah) tanpa adanya ucapan *qabul* dari pihak penerima. Karena ketika Allah ﷻ berfirman,

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ

"Diwajibkan atas kamu, apabila maut hendak menjemput seseorang di antara kamu, jika dia meninggalkan harta, berwasiat untuk kedua orang tua dan karib kerabat." (Qs. Al Baqarah [2]: 180).

Sebenarnya yang dimaksud dalam ayat ini hanyalah ucapan *ijab*, atau pernyataan tentang wasiat harta bagi sosok tertentu dari mereka yang disebutkan dalam ayat itu. Alasannya, karena wasiat sah dilakukan sebelum pemberi wasiat meninggal dunia, dan ketika itu tidak diperlukan adanya *qabul* terhadap wasiat tersebut.

Apabila Asy-Syafi'i pernah mengatakan: "Jika sebuah hadits itu *shahih*, maka itulah madzhabku," maka tidak diragukan lagi bahwa madzhabnya dalam permasalahan wasiat sama dengan pendapat kami, berdasarkan pemahaman yang diambil dari ayat tersebut, sesuai dengan dasarnya.

Jika seseorang bersumpah tidak akan memberikan hibah kepada fulan, misalnya, kemudian dia memberi fulan hadiah atau memberinya hibah dengan akad *umra*, maka dia telah melanggar sumpahnya. Namun jika dia memberi si fulan sedekah wajib (zakat) atau kafarat nadzar, maka dia juga telah melanggar sumpah. Namun menurut ulama madzhab Hanbali, ada dua pendapat dalam masalah ini:

Pendapat Pertama: Dia tidak melanggar sumpah, dan ini merupakan pendapat ulama fikih rasionalis. Karena kedua perkara tersebut berbeda namanya, sehingga berbeda pula hukumnya.

Dalilnya adalah, sabda Rasulullah ﷺ, هُوَ عَلَيْهِ صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ "*Baginya, itu adalah sedekah. Sedangkan bagi kami, itu adalah hadiah.*"

Karena sedekah (wajib) diharamkan bagi beliau, sedangkan hadiah dibolehkan bagi beliau. Beliau juga biasa menerima hadiah, akan tetapi tidak menerima sedekah. Maka, dengan adanya perbedaan itu, dia tidak melanggar sumpah pada salah satu dari dua contoh kasus di atas karena melakukan yang lainnya.

Dalil kami adalah, dia telah mendermakan sesuatu semasa dia hidup, sehingga dia pun melanggar sumpah, seperti halnya memberikan hadiah. Alasan lainnya, karena sedekah juga terkadang disebut hibah. Seandainya seseorang menyedekahkan dinar, maka dikatakan: *Wahaba Dinaran* (dia menghibahkan dinar) dan *Tabara'a Dinaran* (dia mendermakan dinar)

Terkait perbedaan nama, itu terjadi karena sedekah adalah bagian dari hibah, sehingga dia pun dikhususkan dengan nama sedekah tersebut, seperti pengkhususan dengan nama hadiah atau hibah *umra*, namun itu tidak mengeluarkannya dari klasifikasi hibah.

Demikian pula dengan perbedaan hukum. Karena terkadang ada hukum yang ditetapkan bagi sesuatu, namun tidak ditetapkan pada jenisnya. Sebagaimana ada hukum-hukum yang ditetapkan pada manusia, akan tetapi tidak ditetapkan pada hewan (padahal manusia juga termasuk hewan, akan tetapi hewan yang dapat berbicara).

Jika dia memberikan wasiat bagi si fulan tadi, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Karena hibah adalah penerimaan hak milik semasa hidup, sedangkan wasiat adalah penyerahan hak

milik dengan adanya penerimaan, setelah kematian (pemberi wasiat).

Jika dia meminjamkan sesuatu kepada si fulan, maka dia tidak melanggar sumpah, karena hibah adalah penyerahan hak milik, sedangkan dalam peminjaman tidak ada penyerahan hak milik (dan hanya pemberian manfaat dari sesuatu yang dipinjamkan).

Alasan lainnya, karena yang meminjam tidak memiliki manfaat dari sesuatu yang dipinjamkan padanya, akan tetapi dia hanya boleh menerima manfaat itu. Oleh karena itu, pihak yang meminjamkan berhak menarik kembali apa yang dipinjamkannya, dimana pihak yang meminjam tidak bisa menyewakan atau meminjamkan kembali apa yang dipinjamkan kepada dirinya.

Masalah: Jika seseorang bersumpah, "Aku tidak shalat," maka dia telah melanggar sumpah karena melakukan *takbriratul ihram* (niat melakukan shalat), sedangkan jika dia mengatakan, "Aku tidak puasa," maka dia telah melanggar sumpah karena munculnya fajar, jika dia berniat melakukan puasa.

Namun Imam Ahmad mengatakan, dia tidak melanggar sumpah, sebelum dia menyelesaikan shalatnya secara sempurna.

Akan tetapi Ibnu Qudamah berkata, "Dia disebut orang yang shalat karena mulai mengerjakan shalat." Alasan lainnya, karena dia memang telah mulai mengerjakan sesuatu yang disebutkan dalam sumpahnya. Dengan demikian, Ibnu Qudamah sepakat dengan kami dalam masalah shalat dan puasa.

Abu Al Khaththab berkata, "Dia telah melanggar sumpah jika sudah mengerjakan shalat satu rakaat. Sedangkan pada

puasa, dia telah melanggar sumpah bila sudah mengerjakan puasa sehari penuh."

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak akan berpuasa, maka apabila dia berniat puasa dari malam hari, kemudian fajar terbit, maka dia telah melanggar sumpah, karena itu merupakan waktu dimana dia mulai masuk ke dalam aktivitas puasa. Jika dia melakukan puasa sunah pada siang hari, maka dia telah melanggar sumpah setelah muncul niat untuk melakukan puasa sunah ini. Karena dia telah masuk ke dalam aktivitas puasa.

Apabila dia bersumpah tidak akan shalat, maka kapankah dia dianggap telah melanggar sumpah? Dalam masalah ini ada tiga pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Inilah satu-satunya pendapat yang disebutkan di dalam madzhab, yaitu bahwa dia telah melanggar sumpahnya setelah melakukan *takbiratul ihram* shalat. Karena ketika itulah dia disebut orang yang shalat.

Pendapat Kedua: Ini merupakan pendapat Abu Al Abbas, bahwa dia sudah melanggar sumpah ketika melakukan ruku'. Sebab ketika melakukan ruku', berarti dia telah melakukan aktivitas besar dalam satu rakaat, sehingga aktivitas tersebut mencerminkan keseluruhan shalat. Jika dia belum melakukan ruku', maka dia belum melakukan aktivitas besar dalam satu rakaat.

Pendapat Ketiga: Inilah pendapat yang disebutkan dalam *Al Furu'*, yaitu bahwa dia belum melanggar sumpah kecuali setelah selesai shalat. Alasannya, shalat yang dilakukannya itu belum dihukumi sah sebelum selesai.

Pendapat yang pertama adalah pendapat yang paling *shahih*. Karena sumpah itu mempertimbangkan nama aktivitas yang tidak akan dilakukan karena sumpah. Sementara dengan melakukan *takbiratul ihram*, dia sudah disebut sebagai orang yang melaksanakan shalat. Oleh karena itu, dia harus dinyatakan melanggar sumpah ketika melakukan *takbiratul ihram*, sebagaimana yang kami nyatakan dalam masalah puasa.

Dalam masalah puasa ini, kita tidak mengharuskan dia harus melewati separuh lebih dari hari tersebut, juga tidak mengharuskan dia selesai darinya. Sedangkan itu Abu Hanifah mengatakan, bahwa dia belum melanggar sumpah, sebelum melakukan sujud. Dalil mengenai masalah ini sudah disebutkan tadi.

Cabang: Jika seseorang bersumpah tidak akan menjual, membeli, menghibahkan atau menikah, maka dia belum melanggar sumpah kecuali setelah adanya *ijab* dan *qabul* pada semua itu.

Namun di antara para ulama madzhab kami juga ada yang mengatakan bahwa dia sudah melanggar sumpah pada kasus hibah karena mengucapkan *ijab* atau ungkapan yang menunjukan pemberian hibbah. Akan tetapi pendapat yang *shahih* adalah pendapat yang pertama. Karena hibah adalah akad penyerahan hak milik, sehingga dia belum melanggar sumpah kecuali setelah adanya *ijab* dan *qabul*, sebagaimana dalam kasus jual beli.

Dia juga tidak melanggar sumpah pada semua itu kecuali akadnya sudah sah. Namun Muhammad bin Al Hasan berkata, "Jika seseorang bersumpah tidak akan menikah, kemudian dia melakukan akad nikah yang *fasid*, atau bersumpah tidak akan

shalat, kemudian dia melaksanakan shalat yang rusak, maka dia telah melanggar sumpahnya.

Pendapat Muhammad bin Al Hasan ini keliru, karena nama pernikahan atau shalat tersebut tidak mencakup akad nikah dan shalat yang *fasid*, sehingga dia tidak melanggar sumpah karena melakukannya.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak akan menjual, atau tidak akan membeli, atau tidak akan memukul budaknya, atau tidak akan menikah, atau tidak akan menceraikan, kemudian dia menyuruh orang lain untuk menjual, atau membeli, atau memukul budaknya, atau menikah untuknya, atau menceraikan atas namanya, maka dia dianggap tidak melanggar sumpah.

Namun Ar-Rabi' meriwayatkan pendapat lain dari Asy-Syafi'i. Jika orang yang bersumpah itu adalah seorang penguasa, dia tidak biasa melakukan penjualan, pembelian atau pemukulan terhadap budaknya secara langsung. Maka apabila dia memerintahkan orang lain untuk melakukan ketiga hal tersebut (membeli, menjual dan memukul budaknya), maka dia telah melanggar sumpah.

Namun jika dia memerintahkan orang lain untuk menikah guna mewakiliknya, atau menceraikan atas namanya, kemudian orang lain itu melakukannya, maka dia tidak melanggar sumpah. Karena biasanya penguasa itu tidak melakukan penjualan, atau pembelian, atau pemukulan secara langsung. Akan tetapi orang lainnya yang menangani semua itu untuknya.

Sedangkan dalam masalah pernikahan dan perceraian, biasanya dia melakukannya secara langsung. Oleh karena itu, sumpahnya tetap terjaga dan tidak terlanggar karena hal itu (dia menyuruh orang lain untuk menikah atau menceraikan atas namanya). Akan tetapi pendapat yang masyhur adalah pendapat pertama. Karena sumpah itu dipahami berdasarkan hakikatnya (yakni terwujudnya semua yang disebutkan dalam sumpahnya), bukan berdasarkan *majaz*.

Oleh karena itu, jika seseorang bersumpah tidak akan duduk di bawah lampu, kemudian dia duduk di bawah cahaya matahari, maka dia tidak melanggar sumpah, meskipun Allah ﷻ menyebut matahari sebagai lampu dalam firman-Nya:

وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾

"Dan Kami jadikan pelita yang amat terang (matahari)." (Qs. An-Naba` [78]: 13).

Seandainya pula seseorang bersumpah tidak akan duduk di bawah atap, kemudian dia duduk di bawah langit, maka dia tidak melanggar sumpahnya, meskipun Allah menyebut langit sebagai atap di dalam firman-Nya,

وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا

"Dan kami menjadikan langit itu sebagai atap yang terpelihara." (Qs. Al Anbiya [21]: 32)

Abu Hanifah berkata, "Jika seseorang bersumpah tidak akan membeli, kemudian dia mewakilkan kepada seseorang untuk membeli, maka dia tidak melanggar sumpah. Pendapat Abu Hanifah ini sama dengan pendapat kami.

Jika dia bersumpah tidak akan menikah, kemudian dia mewakilkan kepada seseorang untuk menikah untuknya, maka dia telah melanggar sumpah, karena hak akad pada jual-beli adalah untuk yang melakukan transaksi, sedangkan hak akad pada pernikahan untuk orang yang diwakili. Akan tetapi, pendapat Abu Hanifah ini tidaklah tepat, berdasarkan alasan yang telah kami kemukakan, yaitu yang menjadi bahan pertimbangan adalah ada dan tidaknya nama sesuatu yang diucapkan dalam sumpah, bukan hukumnya.

Apabila seseorang bersumpah: "Zaid tidak akan menjualkan barangku," kemudian dia mewakilkan kepada seseorang agar menjualkan barangnya dimana dia pun memberikan izin kepada orang itu, lalu orang itu menyerahkan barang tersebut kepada Zaid, lalu Zaid menjualnya, maka menurut Ath-Thabari dia telah melanggar sumpah tersebut, tidak ada bedanya apakah Zaid mengetahui atau tidak bahwa barang yang dijualkan itu adalah barang dia, atau pun tidak. Karena dia menjual barang tersebut dengan kehendaknya. Dalam hal ini, tahu atau lupa itu hanya dipertimbangkan pada tindakan orang yang bersumpah saja.

Apabila dia bersumpah, "Demi Allah, aku tidak akan menjualkan apapun untuk Zaid," kemudian Zaid menyerahkan barangnya kepada seseorang untuk dijual dan dia pun memberikan izin menjualnya kepada orang itu, lalu orang itu memberikan barang Zaid tersebut kepada orang yang bersumpah supaya dijual, kemudian orang yang bersumpah menjualnya, maka jika orang yang bersumpah ini tahu bahwa barang tersebut adalah barang Zaid, kemudian dia menjualnya dan dia ingat akan sumpahnya, maka dia telah melanggar sumpahnya itu.

Namun jika dia tidak tahu bahwa barang tersebut adalah barang Zaid, atau dia tahu bahwa barang tersebut adalah barang Zaid, hanya saja dia lupa akan sumpahnya pada saat menjual barang tersebut, lantas apakah dia melanggar sumpahnya? Dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Asy-Syafi'i berkata dalam kitab *Al Umm*: Jika seseorang berkata, "Demi Allah, aku tidak akan menjualkan pakaian fulan," misalnya, kemudian si fulan memberikan pakaiannya kepada wakilnya dan berkata, "Tolong jualkan olehmu," lalu wakilnya memberikan pakaian itu kepada orang yang bersumpah, dan wakilnya menjualnya kepada orang yang bersumpah, kemudian orang yang bersumpah ini menjualnya kembali, maka dia tidak melanggar sumpah. Karena dia menjualnya atas status yang dimaksud dalam sumpahnya. Kecuali jika dia bermaksud tidak akan menjualkan barang yang dia miliki dari si fulan. Contoh kasus ini menuntut fulan memberikan izin kepada wakilnya untuk mewakili dalam penjualan.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah, "Aku tidak akan menceraikan istriku," kemudian dia menyerahkan thalak kepada istrinya, kemudian istrinya menjatuhkan thalak terhadap dirinya sendiri, maka orang itu tidak melanggar sumpahnya.Namun jika dia bersumpah, "Aku tidak akan menceraikan istriku," kemudian dia berkata kepada istrinya, "Jika mau, engkau bisa diceraikan," lalu istrinya menjawab, "Aku mau," maka istrinya itu terceraikan, dan dia melanggar sumpah. Karena dalam kasus yang kedua ini dialah yang menjatuhkan cerai kepada istrinya.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Jika seseorang berkata: *Wallahi, laa tasarraitu* "Demi Allah, aku tidak melakukan mengambil gundik," maka dalam masalah ini ada tiga pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia melanggar sumpah apabila menggauli budak perempuan tersebut, karena ada pendapat yang mengatakan, bahwa kata *tasarri* itu terambil dari kata *As-Surah*, artinya tunggangan. Dengan perkataan itu, dia seolah-olah hendak bersumpah bahwa dirinya tidak akan menjadikan budak perempuan sebagai tunggangan, dan seorang budak perempuan tidak dijadikan tunggangan kecuali ketika menggaulinya.

Ada juga yang mengatakan, bahwa kata tersebut terambil dari kata *As-Sir*, artinya menggauli. Dengan mengucapkan itu, maka dia seperti bersumpah tidak akan menggaulinya.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpah itu kecuali dengan membentengi budak perempuan tersebut dari pandangan orang lain dan menggaulinya. Karena kata tersebut terambil dari kata *As-Sir* (tersembunyi atau rahasia). Dengan mengucapkan itu, maka dia seolah bersumpah tidak akan menjadikan budak perempuan tersebut sebagai budak perempuan yang tertutup. Dimana pelanggaran sumpah ini tidak akan terjadi kecuali jika dia menutup budak perempuan tersebut dan menggaulinya.

Pendapat Ketiga: Dia tidak melanggar sumpahnya itu kecuali jika dia menutup budak perempuan tersebut

dan menggaulinya serta mengeluarkan air mani di dalam kemaluannya. Karena pergundikan itu biasanya dilakukan dengan mengambil budak perempuan untuk menghasilkan anak, dan hal itu tidak akan terwujud kecuali dengan cara yang telah kami sebutkan.

Pasal: Apabila seseorang bersumpah, bahwa dia tidak mempunyai harta, namun dia mempunyai piutang yang sudah jatuh tempo, maka dia telah melanggar sumpahnya, karena piutang yang sudah jatuh tempo itu sama dengan harta, karena pada piutang tersebut wajib dikeluarkan zakat, di samping dia pun bisa mengambilnya jika dia menginginkan. Dengan demikian, piutang yang sudah jatuh tempo itu sama dengan suatu barang yang berada di tangan orang yang dititipi. Namun jika dia hanya mempunyai piutang yang belum jatuh tempo, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia sudah melanggar sumpah, karena pada dasarnya harta itu ada.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpah, karena dia tidak lagi tahu keberadaan harta itu, sehingga dia tidak dinyatakan melanggar sumpah, karena suatu hal yang masih diragukan.

Pasal: Apabila seseorang bersumpah tidak memiliki budak, padahal dia mempunyai budak *mukatab* (budak yang dijanjikan kemerdekaannya apabila dia melunasi kewajibannya), maka menurut pendapat yang telah di-*nash*, dia tidak melanggar sumpahnya.

Asy-Syafi'i berkata dalam *Al Umm*, "Apabila seseorang menyatakan, bahwa dia budak yang tidak mempunyai dirham, maka itu artinya dia adalah budak dalam satu kondisi namun tidak pada kondisi lainnya. Sebab jika dia budak milik orang itu, maka orang itu berkuasa untuk menjual dan mengambil hasil usahanya."

Namun di antara ulama madzhab kami, ada yang menjadikan itu sebagai pendapat lain.

Abu Ali Ath-Thabari berkata, "Dia tidak melanggar sumpah. Dalam hal ini hanya ada satu pendapat yang disepakati. Asy-Syafi'i mengharuskan sesuatu kepada dirinya, namun itu terlepas dari dirinya, maka hal itu tidak dapat dijadikan sebagai pendapatnya."

Pasal: Apabila seseorang bersumpah tidak akan mengadukan sebuah kemungkaran kepada qadhi fulan atau qadhi anu, dan dia berniat bahwa dia tidak akan mengadukan kemungkaran itu kepada si fulan saat masih menduduki jabatan qadhinya, kemudian dia mengadukan kemungkaran itu kepada si fulan setelah lengser dari jabatannya, maka dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak melanggar sumpah, karena dia mensyaratkan jabatan qadhi, sehingga dia tidak melanggar sumpah karena mengadukannya setelah si fulan lengser dari jabatannya. Hal itu sebagaimana dia bersumpah tidak akan memakan

gandum ini, kemudian dia memakannya setelah menjadi tepung gandum.

Pendapat Kedua: Dia telah melanggar sumpah, karena dia mengaitkan sumpah tersebut pada sosok si fulan, sehingga penyebutan status hakim tersebut hanya sekedar pengenalan identitas si fulan saja, dan bukan menjadi syarat sumpah. Hal itu sama saja dengan orang yang bersumpah tidak akan masuk rumah Zaid ini, kemudian dia memasukinya setelah rumah tersebut dijual oleh si Zaid.

Jika seseorang bersumpah tidak akan mengadukan kemungkaran kepada qadhi, maka dia telah melanggar sumpahnya itu apabila mengadukan kemungkaran kepada semua qadhi, karena keumumam redaksi sumpahnya.

Namun, jika dia bersumpah tidak akan mengadukan kemungkaran kepada seorang qadhi, maka dia tidak melanggar sumpah, kecuali jika dia mengadukan kemungkaran kepada qadhi kampung halamannya. Karena penggunaan kata spesifik dalam sumpahnya itu menjadikan qadhi yang dimaksud adalah qadhi kampung halamannya.

Apabila ketika dia mengucapkan sumpah tersebut ada qadhi Ahmad misalnya, kemudian dia digantikan oleh orang lain, kemudian dia mengadukan kemungkaran itu kepada qadhi pengganti tersebut, maka dia juga dinyatakan tetap melanggar sumpahnya.

Penjelasan:

Di dalam kitab *Al Lisan* disebutkan: *As-Suriyyah* adalah budak perempuan yang diambil untuk dimiliki dan digauli. Kata tersebut satu pola dengan bentuk *fu'liyyah*, namun dengan perubahan nisbatnya. Namun ada yang mengatakan bahwa kata tersebut satu pola dengan *fu'uulah* dari kata *As-Sarwu*, lalu huruf wawu yang terakhir itu ditukar pada huruf ya, agar mudah diucapkan. Kemudian huruf wawu tersebut dimasukkan ke dalam huruf ya sehingga menjadi huruf ya juga. Setelah itu, harakat dhammahnya diubah menjadi kasrah, karena berdampingan dengan huruf ya. Dikatakan: *Qad tasarartu wa tasarraitu*, dengan pemindahan huruf yang digandakan." Abu Al Haitsam berkata, "*As-Sar* artinya zina, sedangkan *As-Sir* artinya jima'."

Para pakar bahasa Arab berbeda pendapat tentang budak perempuan yang dijadikan gundik oleh tuannya, mengapa dia disebut *Suriyah* (gundik). Sebagian dari mereka mengatakan, itu karena budak perempuan tersebut dinisbatkan kepada *As-Sir*, yang artinya jimak. Huruf sin didhammahkan untuk membedakan antara wanita merdeka dan budak perempuan yang disetubuhi. Oleh karena itu, wanita merdeka yang telah dinikahi disebut *Surran*, namun jika wanita merdeka yang dinikahi itu suka berbuat dosa, maka disebut "*Sariyah*", sedangkan budak perempuan yang dipergundik oleh tuannya disebut "*Suriyah*", ini guna menghindari kerancuan pemahaman.

Abu Al Haitsam berkata, "*As-Surr* bisa berarti kebahagiaan. Oleh karena itu, budak perempuan tersebut disebut *Surriyah*, karena dia adalah tempat kebahagiaan laki-laki (tuannya)." Sedangkan Abu Al Haitsam berkata, "Inilah pendapat terbaik yang dikatakan terkait dengannya."

Al Laits berkata, bahwa "*Surriyah*" ini satu pola dengan kata *fu'liyah*, ini berasal dari ucapanmu: *Tasarrartu* (aku mengambil gundik). Dan siapa saja yang mengatakan: *Tasarraitu*, berarti dia sudah keliru.

Al Azhari berkata, "Itulah perkataan yang benar." Asalnya memang *Tasarrartu*. Namun ketika ada tiga huruf ra berturut-turut, maka salah satunya ditukarkan dengan huruf ya, sebagaimana mereka mengucapkan *Tazhannaitu* (yang asalnya adalah *Tazhannantu*), yang berasal dari kata *Azh-Zhan* (sangkaan). Demikian pula dengan ungkapan: *Qashshaitu Azhfaari* (Aku potong kukuku), yang asalnya adalah *Qashshashtu Azhfaari*. Hanya saja, lafazh "*Tasarrartu*" yang menjadi "*Tasarraitu*" itu huruf sinnya didhammahkan ketika dijadikan nisbat (sehingga diucapkan: *Suriyyah*. Karena memang konstruksi sebuah kata dalam bahasa Arab itu terkadang mengalami perubahan ketika kata tersebut dijadikan sebagai nisbat. Sebagaimana mereka mengatakan penisbatan pada masa: *Duhriyyun*, atau penisbatan pada tanah datar: *Suhliyyun*. Bentuk jamak *Suriyyah* adalah *Saraari*.

Dalam hadits Aisyah, ketika seseorang menyebutkan nikah *mut'ah*, dia berkata:

وَاللهِ مَا نَجِدُ فِي كِتَابِ اللهِ إِلاَّ النِّكَاحَ وَالْاِسْتِسْرَارَ.

'Demi Allah, kami tidak menemukan di dalam kitab Allah selain daripada pernikahan dan pergundikan'.

Maksudnya, pengambilan budak perempuan sebagai selir atau gundik. Demikianlah lafazh yang digunakan, yaitu "*Al Istisraar*". Padahal jika mengacu pada ketentuan yang baku, maka lafazh yang digunakan seharusnya adalah "*Al Istisraa*", dari kata *Tasarraitu* yang artinya aku mempergundik atau mengambil gundik. Akan tetapi, huruf hamzah tersebut dikembalikan kepada asalnya, yaitu Ra`. Kata tersebut berasal dari ungkapan *Tasarrartu*, yang berasal dari kata *As-Sur* artinya pernikahan, yaitu kebahagiaan. Lalu salah satu dari beberapa huruf Ra tersebut ditukar dengan huruf Ya."

Dalam hadits Salamah disebutkan: *Fastasarrani* "Kemudian dia mempergundik aku," yaitu menjadikan aku sebagai gundik. Sementara kata *Fastasarrani*, maknanya adalah dia menyampaikan rahasianya kepadaku.

Sementara perkataan Asy-Syirazi: "Terambil dari kata *As-Surah*, artinya tunggangan," itu sesuai dengan arahnya, namun Aku belum pernah melihatnya dalam *Al Lisan*.

Hukum: Apabila seseorang bersumpah, *Laa Tasarraitu* "Aku tidak akan mengambil gundik," maka dalam masalah ini ada empat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia melanggar sumpah bila menggauli budak perempuan tersebut. Pendapat inilah yang dikatakan oleh Abu Al Khaththab dari kalangan ulama madzhab Ahmad.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpah, kecuali dengan membentengi dan menutup budak perempuan tersebut dari orang lain. Karena kata *tassari* itu terambil dari kata *As-Sirr* (rahasia). Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Abu Hanifah.

Pendapat Ketiga: Dia tidak melanggar sumpah itu kecuali dengan merahasiakan budak perempuan tersebut, menyetubuhinya dan mengeluarkan air mani.

Pendapat Keempat: Dia tidak melanggar sumpah, kecuali jika dia melarang budak perempuan tersebut keluar rumah, menggaulinya, dan mengeluarkan air mani di dalam kemaluannya. Karena ada pendapat yang mengatakan, bahwa kata *Tasarri* tersebut terambil dari kata *As-Surur* (kebahagiaan), dan kebahagiaan hanya bisa diraih dengan cara seperti itu, dan itulah yang dinyatakan telah di-*nash* oleh asy-Syafi'i.

Ada juga pendapat yang mengatakan bahwa yang dinyatakan secara tertulis oleh asy-Syafi'i adalah yang sebelumnya.

Al Qadhi dari kalangan ulama madzhab Hanbali berkata, bahwa dia tidak melanggar sumpahnya, sampai dia menggauli budak perempuan tersebut dan mengeluarkan air mani, baik sebagai pejantan atau pun sebagai *khashish* (tuan). Alasan pendapat yang pertama adalah, karena kata *Tasarri* tersebut terambil dari kata *As-Sirr*. Dan perlu dikritik sikap penulis yang mengungkapkan pendapat pertama itu dengan ungkapan *qiila* (ada pendapat yang mengatakan). Padahal maka itu lebih utama daripada makna punggung. Allah ﷻ berfirman:

وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا

"Dalam pada itu janganlah kamu mengadakan janji kawin dengan mereka secara rahasia." (Qs. Al Baqarah [2]: 235)

Penyair berkata,

فَلَنْ تَطْلُبُوْا سِرَّهَا لِلْغِنَى # وَلَنْ تُسَلِّمُوْهَا لِازْدِهَادِهَا

Kalian takkan pernah menelisik rahasia karena tidak diperlukan # Dan kalian takkan pernah menyerahkannya kezuhudannya.

Penyair lainnya berkata,

أَلاَ زَعَمْتُ بِسَبَاسَةِ الْيَوْمِ إِنَّنِى # كَبُرْتُ وَأَلاَّ يُحْسِنَ السِرَّ أَمْثَالِى

Tidaklah aku mengaku dengan hari yang indah ini, bahwa aku telah dewasa # dan rahasia semisalku ini dinilai baik.

Masalah: Apabila seseorang bersumpah bahwa dia tidak mempunyai harta, namun dia memiliki piutang yang sudah jatuh tempo, maka dia melanggar sumpah, karena adanya kewajiban berzakat pada piutang tersebut. Pendapat ini merupakan pendapat para ulama madzhab Hanbali dan Imam Malik.

Sementara Abu Tsaur dan ulama fikih rasionalis mengatakan, bahwa dia tidak melanggar sumpahnya, sebagaimana jika pelunasan piutangnya itu sudah terjadi, kemudian uang yang dibayarkan itu ternyata palsu.

Kesimpulannya adalah, bahwa jika seseorang itu bersumpah tidak memiliki harta, maka dia melanggar sumpah apabila memiliki apapun yang disebut harta, baik yang tunai maupun yang tidak, seperti rumah, perabotan maupun hewan.

Dari Imam Ahmad diriwayatkan, bahwa jika seseorang bernadzar untuk menyedekahkan semua hartanya, maka nadzarnya itu hanya mencakup harta yang diam. Demikianlah yang disebutkan oleh Ibnu Abi Musa. Karena pengertian harta itu hanya tertuju pada harta yang diam (tidak bergerak). Sedangkan Abu Hanifah mengatakan, bahwa orang yang bersumpah tidak punya harta itu tidak melanggar sumpah, kecuali jika dia memiliki

harta yang wajib dizakati, berdasarkan dalil *istihsan.* Sebab Allah ﷻ berfirman,

وَفِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ ﴿١٩﴾

"*Dan pada harta benda mereka ada hak untuk orang miskin yang meminta dan orang miskin yang tidak meminta.*" (Qs. Adz-Dzaariyaat [51]: 19)

Firman Allah itu hanya mencakup harta yang wajib dizakati.

Dalil kami adalah, bahwa selain harta yang wajib dizakati juga ada yang disebut sebagai harta. Allah ﷻ berfirman,

وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ أَن تَبۡتَغُواْ بِأَمۡوَٰلِكُم مُّحۡصِنِينَ غَيۡرَ مُسَٰفِحِينَۚ

"*Dan dihalalkan bagimu selain (perempuan-perempuan) yang demikian itu jika kamu berusaha dengan hartamu untuk menikahinya bukan untuk berzina.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 24).

Karena yang dimaksud dengan harta di sini adalah, sesuatu yang dimaksudkan untuk melangsungkan pernikahan.

Abu Thalhah berkata kepada Nabi: "Sesungguhnya hartaku yang paling aku sukai adalah Bairuha." Maksudnya, kebun Bairuha.

Umar juga berkata, "Aku mendapatkan harta di tanah Khaibar, dan aku tidak mendapatkan harta yang lebih berharga darinya."

Abu Qatadah berkata, "Aku membeli sebuah kebun, dan kebun itu merupakan harta pertama yang aku himpun."

Dalam hadits disebutkan, خَيْرُ الْمَالِ سِكَّةٌ مَأْبُوْرَةٌ أَوْ مَهْرَةٌ مَأْمُوْرَةٌ "*Sebaik-baik harta adalah barisan pohon kurma yang sudah dibuahi atau kuda yang produktif melahirkan anak-anaknya.*"

Pepatah mengatakan: "Sebaik-baik harta adalah harta yang menyejukkan mata di kebun kurma yang banyak buahnya."

Alasan lainnya, karena semua itu disebut harta, sehingga orang itu melanggar sumpah karena memilikinya, sebagaimana jika dia memiliki harta yang wajib dizakati.

Sementara firman Allah ﷻ,

وَفِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ ﴿١٩﴾

"*Dan pada harta benda mereka ada hak untuk orang miskin yang meminta dan orang miskin yang tidak meminta.*" (Qs. Adz-Dzaariyaat [51]: 19).

Yang dimaksud dengan hak dalam ayat ini bukanlah zakat. Karena ayat ini diturunkan di Makkah, sebelum diturunkannya kewajiban zakat. Karena kewajiban zakat itu diberlakukan di Madinah. Kalau pun yang dimaksud dengan hak dalam ayat tersebut adalah zakat, maka ayat itu tidak bisa dijadikan dalil untuk permasalahan ini. Karena apabila hak itu ada pada sebagian harta, maka dia ada pada harta. Sebagaimana seseorang yang berada di dalam sebuah rumah di suatu kampung atau desa, maka dia berada di kampung atau desa tersebut.

Allah ﷻ berfirman,

وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزۡقُكُمۡ وَمَا تُوعَدُونَ ﴿٢٢﴾

"*Dan di langit terdapat (sebab-sebab) rezekimu dan apa yang dijanjikan kepadamu.*" (Qs. Adz-Dzaariyaat [51]: 22).

Namun itu tidak berarti bahwa rezeki itu berada di semua bagiannya. Seandainya firman Allah tersebut menghendaki keumuman ini, maka keumuman tersebut harus dikhususkan. Sebab harta yang kurang dari nisab juga harta, akan tetapi tidak ada kewajiban zakat padanya.

Jika seseorang bersumpah tidak punya harta, namun dia mempunyai piutang, maka dia telah melanggar sumpah.

Namun menurut Abu Hanifah, dia tidak melanggar sumpah. Karena dia tidak mendapatkan manfaat dari harta yang dipinjamkan.

Dalil kami adalah, bahwa *haul* atas harta piutang tersebut sudah ada, dan sah mengeluarkan zakatnya atas namanya, dan sah pula untuk melakukan transaksi terhadap piutang itu, baik dengan membebaskannya dari peminjam, mengalihkannya kepada orang lain, menukarkannya bagi orang yang berada dalam tanggungan-nya, maupun mewakilkan kepada orang lain dalam pelunasannya, sehingga dia melanggar sumpah, seperti orang yang menitipkan harta kepada orang lain.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah bahwa dia tidak mempunyai harta, padahal dia mempunyai sejumlah uang atau barang atau properti atau sejenisnya, maka dia telah melanggar sumpah.

Namun Abu Hanifah mengatakan, bahwa dia tidak melanggar sumpahnya, kecuali jika dia mempunyai harta yang wajib dizakati, berdasarkan prinsip *istihsan*.

Dalil kami adalah, bahwa semua yang dimilikinya itu disebut harta secara hakikat, sehingga dia pun dinyatakan telah melanggar sumpahnya karena memiliki semua itu, sebagaimana halnya dia melanggar sumpah jika memiliki harta yang wajib dizakati.

Dalil lain yang menguatkan pendapat kami tersebut adalah karena semua itu disebut harta, ini berdasarkan hadits yang menyatakan bahwa Nabi pernah ditanya: "Harta apakah yang paling baik?" Beliau menjawab, *"Harta yang paling baik adalah barisan pohon kurma yang banyak buahnya dan kuda yang banyak anaknya."*

Yang dimaksud dengan *Sikkah Al Ma'burah* dalam hadits tersebut adalah pohon kurma pilihan yang banyak buahnya, sedangkan yang dimaksud dengan *Al-Faras Al Ma'Murah* adalah kuda yang banyak anaknya.

Seperti itu pula perbedaan pendapat antara kami dengan Abu Hanifah mengenai orang yang berkata, "Jika Allah menyembuhkan sakitku, maka aku akan menyedekahkan hartaku atas nama Allah."

Menurut pendapat kami, orang ini dapat menyedekahkan semua hartanya apabila sakitnya sembuh. Sedangkan menurut Abu Hanifah, dia hanya menyedekahkan hartanya yang wajib dizakati. Jika dia mempunyai piutang, maka jika piutangnya itu sudah jatuh tempo pembayarannya, maka dia telah melanggar sumpah. Karena piutang itu seperti benda yang ada di tangannya. Alasannya adalah karena piutang tersebut wajib dikeluarkan zakatnya. Namun jika piutang tersebut belum jatuh tempo pembayarannya, maka dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia sudah melanggar sumpah, karena asalnya harta yang dipinjamkannya itu ada.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpah, karena dia tidak dapat menjadikannya sebagai alat tukar menukar dan tidak dapat membebas diri dengannya.

Sementara Abu Hanifah mengatakan bahwa dia tidak melanggar sumpah, baik dia memiliki piutang yang pembayarannya sudah jatuh tempo maupun belum. Dalil mengenai permasalahan ini sudah dijelaskan di atas.

Jika dia mempunyai harta yang dirampas, atau dititipkan kepada orang lain, atau dipinjam, maka dia telah melanggar sumpah jika bersumpah tidak punya harta. Karena harta yang dirampas, dititipkan atau dipinjam tersebut itu tetap merupakan hartanya.

Jika dia mempunyai harta yang hilang, maka dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia telah melanggar sumpah jika bersumpah tidak punya harta. Karena pada dasarnya harta itu tetap merupakan miliknya.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpah jika bersumpah demikian, karena dia tak tahu apakah harta itu masih ada atau tidak, sehingga dia tidak boleh dinyatakan melanggar sumpah karena hal yang masih diragukan.

Ibnu Ash-Shabbagh mengatakan, jika dia mempunyai beberapa orang istri atau hal bermanfaat lainnya, maka dia tidak melanggar sumpah apabila dia bersumpah bahwa dia tidak punya harta. Karena semua itu tidak bisa disebut harta, meskipun pengertiannya hampir sama dengan harta.

Jika dia menjadi korban kejahatan, baik karena keliru atau pun sengaja, kemudian dia memberikan maaf dengan kompensasi harta, maka dia telah melanggar sumpah jika bersumpah tidak punya harta. Namun jika dia menjadi korban kejahatan secara sengaja, dan dia tidak menerima *qishash* namun juga tidak mendapatkan maaf (dengan *diyat*), maka kasus ini mencakup dua pendapat yang disebutkan terkait sangsi kriminalitas sengaja.

Jika kita mengatakan bahwa sangsinya adalah *qishash*, maka dia tidak melanggar sumpah. Namun jika sangsinya adalah *qishash* dan *diyat*, maka dia telah melanggar sumpahnya itu.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak punya budak, padahal dia mempunyai budak *mukatab*, maka sebagian dari para ulama madzhab kami mengatakan bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia telah melanggar sumpah, karena Nabi bersabda tentang budak *mukatab*, "Budak yang masih memiliki tanggungan dirham (trehadap tuannya) karena akad *mukatabah* (pemberian kemerdekaan dengan cara mencicil pembayaran)." Alasan lainnya, karena orang yang bersumpah tersebut dapat memerdekakan budak tersebut, sehingga budak mukatab tersebut sama saja dengan budak biasa.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpah, karena budak *mukatab* tersebut hakikatnya seperti sesuatu yang sudah lepas dari kepemilikannya. Buktinya, dia tidak bisa mendapatkan manfaat dari budak tersebut dan tidak berhak atas denda akibat kejahatan yang dilakukan terhadap budak tersebut, sehingga budak tersebut tak ubahnya orang yang sudah merdeka saja.

Namun di antara para ulama madzhab kami juga ada yang mengatakan, bahwa dalam masalah ini hanya ada satu pendapat, dan inilah yang telah di-*nash*, berdasarkan alasan yang telah dikemukakan.

Jika orang yang bersumpah tidak punya harta itu mempunyai *ummul walad* (budak perempuan yang melahirkan anaknya) atau budak *mudabbar*, atau budak yang kemerdekaannya dikaitkan pada sifat/keadaan tertentu, maka dia telah melanggar sumpahnya. Karena mereka yang disebutkan itu adalah miliknya, dan dia pun berhak mendapatkan manfaat dan denda dari kejahatan yang dilakukan mereka, sehingga mereka itu seperti budak biasa.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah, "Demi Allah, tidaklah aku melihat kemungkaran kecuali aku mengadukannya kepada fulan sang qadhi." Dalam hal ini perlu ditinjau terlebih dahulu; Apabila dia melihat kemungkaran dan mengadukannya kepada fulan sang qadhi, maka dia telah menepati sumpahnya. Jika dia melihat kemungkaran, maka mengadukannya kepada fulan sang qadhi, berarti dia telah menepati sumpahnya. Namun jika dia melihat kemungkaran dan dia mampu untuk melaporkannya, namun dia tidak melaporkannya hingga salah satunya (pelaku kemungkaran atau si fulan sang qadhi) meninggal dunia, berarti dia telah melanggar sumpahnya. Karena dia mampu untuk melaporkannya, namun itu tidak terjadi karena keteledorannya.

Apabila dia melihat kemungkaran, kemudian dia berangkat untuk melaporkannya, akan tetapi dia terhalang atau dihalangi untuk melaporkannya hingga salah satunya meninggal dunia (pelaku kemungkaran atau qadhi), maka apakah dalam kasus ini

dia dinyatakan melanggar sumpah? Dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i, sebagaimana halnya seseorang yang bersumpah tidak akan melakukan sesuatu kemudian melakukannya karena dipaksa. Akan tetapi jika dia tidak mungkin untuk melaporkan kemungkaran yang dilihatnya, misalnya dia berangkat menemui qadhi setelah melihat kemungkaran itu, namun qadhi meninggal dunia sebelum dia sampai di tempat sang qadhi, maka Syaikh Abu Hamid mengatakan, bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Sedangkan menurut Abu Ishaq Al Marwazi dan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, dia tidak melanggar sumpah. Dalam hal ini hanya ada satu pendapat yang disepakati. Karena perkataannya: "Demi Allah, tidaklah aku melihat kemungkaran kecuali aku mengadukannya," maksudnya adalah, jika aku menemukannya dan ada waktu yang cukup bagiku. Sementara dalam kasus ini tidak ada waktu yang cukup, sehingga dia tidak melanggar sumpah. Kasus yang terakhir ini berbeda dengan kasus sebelumnya, karena pada kasus sebelumnya ada waktu yang cukup, namun dia dihalangi untuk melaporkannya.

Apabila sang qadhi dilengserkan dari jabatannya, maka jika orang yang bersumpah itu mengatakan dalam sumpahnya: "Kepada fulan sang qadhi," dan dia berniat untuk mengadukan kepada si fulan itu saat si fulan masih menjabat sebagai qadhi, atau mengatakan itu secara verbal dengan mengucapkan: "Kepada fulan saat dia menjadi qadhi," maka dengan dilengserkannya si fulan itu berarti dia kehilangan kesempatan untuk mengadukan kemungkaran kepada fulan.

Terkait kasus ini, para ulama madzhab kami mengatakan bahwa orang yang bersumpah itu menjadi seperti kasus ditinggal

mati oleh sang qadhi. Jika pelengseran itu terjadi setelah ada waktu untuk mengadukan kemungkaran kepada sang qadhi, maka orang yang bersumpah itu telah melanggar sumpahnya.

Tapi jika pelengseran itu terjadi sebelum dia melaporkan kemungkaran tersebut dan dihalangi untuk mengadukannya, sampai qadhi tersebut dilengserkan, maka dalam hal ini ada dua pendapat. Akan tetapi jika dia tidak dihalangi untuk mengadukannya, akan tetapi qadhi tersebut dilengserkan sebelum dia sampai ke tempat si qadhi, maka ada dua pendapat, sebagaimana yang kami katakan pada kasus meninggalnya qadhi.

Ibnu Ash-Shabbagh berkata, "Dia tidak menepati sumpah dengan mengadukan kemungkaran tersebut kepada qadhi, setelah sang qadhi dilengserkan." Hal itu sebagaimana yang dikatakan oleh para ulama madzhab kami. Akan tetapi, orang yang bersumpah itu tidak melanggar sumpah, karena sumpah itu sifatnya tidak segera. Dan mungkin saja si qadhi diangkat kembali setelah dilengserkan, sehingga orang yang bersumpah itu dapat mengadukan perkataan tersebut kepadanya.

Apabila orang yang bersumpah untuk mengadukan kemungkaran tersebut mengatakan: "Kepada fulan sang qadhi," namun dia tidak berniat bahwa dia akan mengadukan kemungkaran tersebut saat si fulan masih menjabat sebagai qadhi, dan dia juga tidak mengucapkan hal itu secara verbal, maka apakah dia dianggap telah memenuhi sumpahnya jika mengadukan kemungkaran tersebut kepada fulan setelah dilengser-kan? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak memenuhi sumpahnya dengan mengadukan kemungkaran tersebut kepada sang qadhi, setelah si qadhi dilengserkan. Karena dia mengaitkan sumpahnya

kepada keadaan tertentu. Dan keadaan tersebut sudah hilang, sehingga dia pun tidak memenuhi sumpahnya, sebagaimana dia berkata, "Demi Allah, aku tidak akan memakan gandum tumbuk ini, kemudian dia menumbuk gandum tersebut dan memakannya. Maka, atas dasar ini, hukum dalam masalah ini sama dengan kondisi apabila dia berniat untuk mengadukannya saat si fulan menjadi qadhi atau mengatakan demikian.

Pendapat Kedua: Dia telah memenuhi sumpahnya dengan mengadukan kemungkaran tersebut kepada sang qadhi, setelah sang qadhi dilengserkan. Pendapat inilah yang paling *shahih*. Karena dia mengaitkan sumpah itu pada sosok tertentu. Dan ungkapan "sang qadhi" dalam sumpahnya, hanya sebagai identitas, bukan sebagai syarat pengaduan kemungkaran tersebut. Jadi, dia itu sebagaimana orang yang bersumpah, "Aku tidak akan masuk rumah Zaid ini," kemudian si Zaid menjual rumah tersebut, lalu orang yang bersumpah itu memasukinya, maka dia telah melanggar sumpah. Karena penyebutan "Rumah Zaid tersebut" bukanlah syarat, akan tetapi sebagai informasi tentang identitas rumah tersebut pada waktu sumpah diucapkan.

Apabila seseorang bersumpah, "Demi Allah, tidaklah aku melihat kemungkaran, melainkan aku akan mengadukannya kepada qadhi." Maka, dalam kasus ini dia tidak melanggar sumpah karena tidak melaporkan kemungkaran tersebut kepada qadhi, baik karena sang qadhi sudah meninggal dunia atau dilengserkan dari jabatannya. Dia tidak melanggar sumpah kecuali jika dia tidak melaporkan kemungkaran tersebut setelah mampu untuk melakukannya dan setelah dia meninggal dunia. Sebab, dia mengaitkan pengaduan kemungkaran tersebut kepada qadhi, dan ke qadhi mana saja dia mengadukan itu, maka dia telah

melaksanakan sumpahnya, apakah qadhi tersebut telah menjabat qadhi saat dia bersumpah, atau setelahnya.

Jika dia bersumpah, "Demi Allah, tidaklah aku melihat kemungkaran, melainkan aku akan melaporkannya kepada seorang qadhi (Al Qadhi)." Jika dia melihat kemungkaran kemudian mengadukannya kepada qadhi di kampung halamannya ketika melihatnya, maka dia sudah melaksanakan sumpahnya.

Namun jika qadhi tersebut meninggal dunia terlebih dahulu, atau lengser dari jabatannya setelah dia melihat kemungkaran tersebut dan setelah mampu melakukannya, maka Ibnu Ash-Shabbagh meriwayatkan dari Abu Ishaq Al Marwazi dan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, bahwa dia telah melanggar sumpah. Karena ungkapan seorang qadhi (Al Qadhi) yang disebutkan dalam sumpahnya tertuju pada sosok yang menjadi qadhi ketika dia melihat kemungkaran tersebut.

Sedangkan menurut Syaikh Abu Hamid, bahwa dia tidak melanggar sumpah. Bahkan apabila dia mengadukannya kepada qadhi setelah sosok yang menjadi qadhi saat sumpah diucapkan, maka dia telah melaksanakan sumpahnya. Karena huruf "Alif" dan "Lam" yang disebutkan dalam sumpahnya bisa untuk menerangkan jenis atau waktu. Di sini jenis bukanlah yang dimaksud, namun yang dimaksud adalah waktunya. Dan itu berkaitan dengan qadhi di kampung halamannya.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila seseorang bersumpah, bahwa dia tidak akan berbicara dengan fulan selama satu *hin* (satu periode waktu), satu *dahr*, satu *huqb*, atau satu zaman, maka dia telah melaksanakan sumpahnya jika tidak berbicara dengan si

fulan dalam waktu yang sesingkat apapun. Karena semua itu merupakan nama periode waktu. Dan semua nama itu bisa menunjukan periode waktu yang sedikit maupun banyak.

Apabila dia bersumpah tidak akan berbicara dengan si fulan dalam waktu yang singkat atau waktu yang lama, maka dia telah melaksanakan sumpahnya jika tidak berbicara dengan si fulan dalam kurun yang singkat. Karena tidak ada satu waktu pun melainkan dia lebih singkat daripada waktu yang lebih lama darinya, atau lebih lama daripada waktu yang lebih singkat darinya.

Pasal: Jika seseorang bersumpah tidak akan memperbantukan si fulan, kemudian dia memperbantukan si fulan, namun dia diam saja, maka dia tidak melanggar sumpah. Karena dia bersumpah untuk tidak memperbantukannya, yaitu meminta bantuannya, namun permintaan itu tidak keluar dari dirinya.

Apabila dia bersumpah tidak akan menikah atau tidak akan menceraikan, kemudian dia memerintahkan orang lain untuk mewakilinya menikah, atau menceraikan atas namanya, maka dia tidak melanggar sumpah, karena dia bersumpah untuk tidak melakukan-nya sendiri, dan dia memang tidak melakukannya.

Apabila dia bersumpah tidak akan menjual atau tidak akan memukul, kemudian dia memerintahkan orang lain (melakukan itu), dan orang lain itupun melakukan (perbuatan tersebut); jika dia termasuk orang yang biasa melaksanakan hal itu secara langsung, maka

dia tidak melanggar sumpah karena penjualan atau pemukulan itu dilakukan oleh orang lain yang diperintahkannya. Namun jika dia bukan orang yang biasa melakukan hal itu secara langsung, seperti penguasa, maka menurut pendapat yang di-*nash* dalam madzhab, dia tidak melanggar sumpah (karena penjualan atau pemukulan yang dilakukan orang lain yang diperintahkannya itu).

Akan tetapi Ar-Rabi' mengatakan, dalam masalah tersebut ada pendapat lain, yaitu bahwa dia itu telah melanggar sumpah. Alasannya, karena biasanya dia memang selalu diwakili orang lain yang diperintahkan-nya dalam melakukan perbuatan tersebut. Sementara sumpah itu dipahami berdasarkan kebiasaan yang berlaku. Oleh karena itu, apabila ada seseorang yang bersumpah tidak akan memakan kepala, maka sumpahnya itu dipahami bahwa dia tidak akan memakan kepala hewan ternak.

Akan tetapi pendapat yang *shahih* adalah pendapat pertama, karena sumpah itu berdasarkan hakikat perbuatannya, dan hakikat tidak bisa dihapus oleh kebiasaan diri orang yang bersumpah. Oleh karena itu, apabila seorang penguasa bersumpah tidak akan memakan roti atau tidak akan memakai pakaian, kemudian dia memakan roti jagung dan mengenakan mantel, maka dia telah melanggar sumpahnya, meskipun itu bukanlah kebiasaannya.

Apabila seseorang bersumpah tidak akan mencukur rambutnya, kemudian dia menyuruh sese-

orang mencukur rambutnya, maka dalam masalah ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Riwayat Pendapat Pertama: Dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i, seperti pada kasus penjualan dan pemukulan untuk seseorang yang biasa melakukan itu secara langsung oleh dirinya.

Riwayat Pendapat Kedua: Para ulama sepakat hanya ada satu pendapat, yaitu bahwa dia telah melanggar sumpahnya. Karena kebiasaan yang berlaku pada semua orang dalam hal mencukur rambut adalah menyuruh orang lain untuk melakukan itu untuk dirinya. Kemudian, perbuatan mencukur yang dilakukan oleh orang lain itu dinisbatkan kepada orang yang dicukur. Sehingga dikatakan, dia telah mencukur rambutnya, padahal yang mencukur rambutnya adalah orang lain.

Pasal: Jika seseorang bersumpah tidak akan masuk dua rumah kemudian dia memasuki salah satunya, atau bersumpah tidak akan memakan dua helai roti kemudian memakan satu helai di antaranya, atau bersumpah tidak akan memakan satu lembar roti kemudian memakannya kecuali tersisa satu suapan, atau bersumpah tidak akan memakan buah delima kemudian memakannya kecuali tersisa satu biji, atau bersumpah tidak akan minum air *hubb* kemudian meminumnya kecuali satu tegukan, maka dia tidak melanggar sumpah, karena dia tidak melakukan apa yang terlarang karena sumpahnya. Apabila dia bersumpah tidak akan minum air sungai ini, atau air

sumur ini, maka dalam kasus ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Pendapat ini diriwayatkan dari Abu Al Abbas, bahwa dia telah melanggar sumpah jika meminum sebagian dari air sungai atau air sumur tersebut. Karena mustahil dia dapat meminum semuanya. Oleh karena itu, sumpahnya terbentuk untuk sesuatu (minum) yang tidak mustahil terjadi, yaitu minum sebagiannya.

Pendapat Kedua: Ini merupakan pendapat Abu Ishaq, bahwa dia tidak melanggar sumpah jika meminum sebagiannya, karena dia bersumpah tidak akan meminum seluruhnya, sehingga dia tidak melangar sumpah apabila minum sebagiannya. Sebagaimana seseorang bersumpah untuk minum air yang ada pada pipa saluran tersebut.

Pasal: Jika seseorang bersumpah tidak akan memakan makanan yang dibeli Zaid, kemudian dia membeli makanan yang dibeli Zaid dan Amr, maka dia tidak melanggar sumpahnya, karena pada makanan tersebut tidak terdapat sesuatu yang dapat disebut bahwa itu dibeli oleh Zaid tanpa Amr. Oleh karena itu, dia tidak melanggar sumpah. Namun, jika masing-masing dari Zaid dan Amr membeli makanan, kemudian kedua makanan itu dicampurkan, lalu orang yang bersumpah tadi memakannya, maka dalam masalah ini ada tiga pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak melanggar sumpahnya, karena pada makanan tersebut tidak terdapat

sesuatu yang bisa dikatakan, bahwa makanan inilah yang dibeli Zaid, tanpa Amr. Sehingga dia pun tidak melanggar sumpah, sebagaimana jika keduanya membeli satu makanan dalam satu akad pembelian.

Pendapat Kedua: Jika dia memakan makanan tersebut kurang dari separuh atau lebih sedikit dari itu, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Akan tetapi jika dia memakan lebih dari separuh, maka dia telah melanggar sumpah. Karena setengah bagian atau kurang itu merupakan pembelian Amr. Sedangkan jika lebih dari separuh, maka dapat dipastikan bahwa dia telah memakan hasil pembelian Zaid.

Pendapat Ketiga: Ini merupakan pendapat Abu Ishaq, bahwa apabila dia memakan satu sampai dua puluh biji, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Karena itu merupakan bagian yang dibeli oleh Amr. Namun, jika dia memakan satu atau dua kepal tangan, maka dia telah melanggar sumpah itu. Karena makanan yang telah bercampur itu mustahil untuk dibedakan dalam satu atau dua kepal tangan (atau kurang), bahwa bagian ini dibeli oleh Zaid dan bagian itu dibeli oleh Amr.

Pasal: Jika seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah Zaid, lalu dia dibawa oleh orang lain untuk memasuki rumah Zaid atas kehendaknya sendiri, maka dia telah melanggar sumpahnya itu. Karena tindakan masuk ke dalam rumah Zaid tersebut dapat disebut sebagai tindakannya, sebagaimana halnya tindakan masuk ke dalam rumah Zaid tersebut dapat

disebut sebagai tindakannya, baik dia memasukinya dengan mengendarai hewan tunggangan atau berjalan kaki.

Apabila dia memasuki rumah Zaid karena lupa akan sumpahnya, atau tidak tahu bahwa rumah tersebut adalah rumah zaid, atau dia dipaksa memasukinya, maka dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia telah melanggar sumpahnya. Karena dia telah melakukan perbuatan yang diharamkan lantaran sumpahnya itu, sehingga dia pun melanggar sumpah.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpahnya. Pendapat inilah yang *shahih*, berdasarkan riwayat yang bersumber dari Ibnu Abbas, bahwa Nabi ﷺ bersabda, رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ "*Diangkat dari umatku dosa karena kesalahan, lupa dan terpaksa.*" Alasan lainnya, karena kondisi lupa, tidak tahu dan terpaksa itu tidak termasuk ke dalam cakupan sumpah, sebagaimana tidak termasuk ke dalam cakupan perintah dan larangan dalam firman Allah dan sabda Rasul-Nya. Apabila kondisi tersebut tidak termasuk ke dalam cakupan sumpah, maka orang itu tidak melanggar sumpah jika melakukannya.

Jika dia dalam keadaan terpaksa dibawa oleh orang lain hingga memasuki rumah Zaid, maka dalam hal ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Di antara para ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i, sebagaimana jika dia dipaksa memasuki rumah Zaid, hingga dia pun memasuki rumah Zaid dengan dirinya. Sebab, ketika dalam keadaan suka rela tindakan masuknya itu dilakukan oleh dirinya sendiri, dan masuknya itu dipahami dalam satu makna, maka dalam keadaan terpaksa pun masuknya itu dilakukan oleh dirinya sendiri, dan tindakan masuknya itu dipahami dalam satu arti.

Pendapat Kedua: Di antara para ulama madzhab kami lainnya ada juga yang mengatakan, bahwa dalam masalah ini para ulama sepakat satu pendapat, yaitu dia tidak melanggar sumpahnya. Karena perbuatan tersebut hanya dinisbatkan kepada dirinya, baik karena perbuatannya langsung secara hakikatnya, atau karena perbuatan orang lain melalui perintah terhadap dirinya secara majazi. Sementara dalam kasus ini, tidak ada satu pun dari kedua hal itu yang dapat ditemukan di sini. Oleh karena itu, dia dinyatakan tidak melanggar sumpah.

Penjelasan:

Al Hiin artinya waktu, sedangkan *Ad-Dahr* artinya waktu yang lama. Menurut satu pendapat, *Ad-Dahr* artinya seribu tahun (milenium).

Ibnu Sayyidah berkata, "Ada riwayat yang menyebutkan bahwa lafazh tersebut dibaca dengan memfathahkan huruf “Ha”

(*Ad-Daharu*). Jika demikian, maka boleh jadi *Ad-Dahr* dan *Ad-Dahar* adalah dua dialek (yang maknanya sama), sebagaimana yang dikatakan oleh para ulama Bashrah dalam contoh ini, dan yang digunakan hanya kata yang biasa didengar saja (*Ad-Dahr*). Atau, boleh jadi bacaan fathah huruf "Ha" tersebut terjadi karena huruf "Ha" itu merupakan huruf yang keluar dari kerongkongan, sehingga ketentuan ini (pemberian harakat fathah) dapat dilakukan pada semua huruf yang sejenis, sebagaimana yang dikatakan oleh para ulama Kufah."

Abu An-Najm pernah melantunkan sebuah sya'ir,

وَجَبَلاً طَالَ مَعْدًا فَاشْمَخَرّْ # أَشَمُّ لاَيَسْطِيْعِهِ النَّاسُ الدَّهَرْ

Gunung itu memiliki panjang jalur nan terjal, Aku cium # dan manusia pun tidak akan mampu menjangkaunya sekalipun dalam waktu yang lama

Ibnu Sayyidah melanjutkan, "kata plural dari *Ad-Dahr* adalah *Ad-Duhur* dan *Ad-Duhuur*. Demikian pula dengan kata plural *Ad-Dahar*. Karena kami belum pernah mendengar ungkapan *Adhaar*, dan kami pun belum pernah mendengar bentuk plural untuknya, kecuali apa yang sudah kami sebutkan, bahwa kata plural *Ad-Dahr* adalah *Ad-Duhur*."

Sementara sabda Rasulullah ﷺ, لاَتَسُبُّوْا الدَّهْرَ فَإِنَّ اللهَ هُوَ الدَّهْرُ "*Janganlah kalian mencela Ad-Dahr (masa), karena sesungguhnya Allah adalah Ad-Dahr (yang mengatur masa).*" Maksudnya adalah, bahwa petaka yang menimpamu pada suatu masa, maka sebenarnya Allah-lah yang menimpakan petaka tersebut kepadamu, dan bukan masa. Jadi, ketika engkau mencela petaka yang terjadi pada suatu masa tersebut, maka seolah-olah engkau mencela Allah.

Al Jauhari menjelaskan, bahwa hal itu karena mereka menisbatkan petaka kepada masa. Oleh karena itu, dikatakan kepada mereka, janganlah kalian mencela yang melakukan itu kepada kalian, karena yang melakukan hal tersebut adalah Allah.

Dalam riwayat lain, disebutkan, فَإِنَّ الدَّهْرَ هُوَ اللهُ تَعَالَى "*Karena sesungguhnya Ad-Dahr (yang mengatur masa) adalah Allah* ﷻ."

Al Azhari menjelaskan, Abu Ubaid berkata, "Sabda Rasulullah, فَإِنَّ الدَّهْرَ هُوَ اللهُ تَعَالَى '*Karena sesungguhnya Ad-Dahr (yang mengatur masa) adalah Allah Ta'ala'*, merupakan sesuatu yang masksudnya tidak pantas untuk tidak diketahui oleh umat Islam. Sebab, sabda beliau tersebut dijadikan dalil oleh kelompok *mu'athilah* untuk menyerang kaum muslimin."

Abu Ubaid melanjutkan, "Aku pernah melihat seseorang yang dituduh Atheis atau penganut aliran *Ad-Dahriyah* berargumentasi dengan hadits ini, dan dia mengatakan, 'Apakah engkau tidak melihat bahwa Allah adalah *Ad-Dahr*?' Aku menjawab, 'Apakah ada seseorang yang telah mencela Allah sepanjang zaman. Sementara Al A'sya berkata pada masa jahiliyah:

اِسْتَأْثَرَ اللهُ بِالْوَفَاءِ وَبِالْـــــــ # ـــحَمْدِ وَوَلَّ الْمَلَامَةَ الرَّجُلَا

Prioritaskanlah Allah dengan pemenuhan janji dan menyampaikan pujian # ada orang yang telah mencela-Nya.

Al Azhari berkata: Asy-Syafi'i mengatakan, "*Al Hin* bisa ditujukan untuk masa di dunia." Suatu hari, Asy-Syafi'i juga mengatakan, "Namun kami tidak mengetahui batasan waktu untuk kata *Al Hiin* ini. Demikian pula dengan Zaman, *Dahr* dan *Huqb*."

Demikianlah yang dituturkan Asy-Syafi'i pada pembahasan sumpah, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Al Muzani dalam kitab *Mukhtashar*-nya." Syamr berkata, "*Az-Zaman* dan *Ad-Dahr* itu maknanya sama."

إِنَّ دَهْرًا يَلُفُّ حُبْلَى بِجَمَلٍ # لِزَمَانٍ يَهِمُّ بِالْإِحْسَانِ.

Sungguh zaman itu menyambungkan kandungan unta # kepada suatu zaman yang membutuhkan kebaikan.

Namun dia ditentang oleh Khalid bin Yazid dan dinyatakan keliru pada pernyataannya, bahwa *Az-Zaman* dan *Ad-Dahr* itu maknanya sama. Khalid mengatakan bahwa *Az-Zaman* artinya musim, seperti musim kurma dan buah-buahan, musim panas dan musim dingin. Dimana *Az-Zaman* itu berlangsung selama dua sampai enam bulan. Sedangkan *Ad-Dahr* adalah masa yang tidak terbatas waktunya.

Al Azhari berkata: *Ad-Dahr* menurut bangsa Arab digunakan untuk menyebutkan sejumlah periode waktu yang panjang intervalnya. Namun juga digunakan untuk menyebut masa di dunia, seluruhnya.

Al Azhari melanjutkan, bahwa Aku sudah mendengar lebih dari satu orang Arab badui mengatakan, "Kami menetap di sumber air ini dan itu selama satu *Dahr*. Rumah yang kami tempati telah berlangsung selama satu *Dahr*. Jika demikian keadaannya, maka dapat dikatakan bahwa *Ad-Dahr* dan *Az-Zaman* itu sama maknanya, namun juga ada perbedaannya.

Al Azhari berkata: Menurut orang Arab, tahun itu terdiri dari beberapa zaman (musim), yaitu musim semi, musim gugur,

musim dingin dan musim panas. Namun tidak boleh dikatakan bahwa *Ad-Dahr* itu terdiri dari beberapa zaman (musim). Karena keduanya berbeda.

Al Azhari meriwayatkan dengan sanadnya dari Abu Bakr, dari Nabi ﷺ, beliau bersabda,

أَلاَ إِنَّ الزَّمَانَ قَدْ اسْتَدَارَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ اللهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ، السَّنَةُ إِثْنَا عَشَرَ شَهْرًا أَرْبَعَةٌ مِنْهَا حَرَمٌ، ثَلاَثَةٌ مِنْهَا مُتَوَالِيَاتِ ذُوْ الْقَعْدَةِ وَذُوْ الْحِجَّةِ وَالْمُحَرَّمِ وَرَجَبٌ مُفْرَدٌ.

"Ketahuilah bahwa zaman itu berputar, seperti keadaannya ketika Allah menciptakan langit dan bumi. Satu tahun terdiri dari dua belas bulan. Empat di antaranya merupakan bulan haram. Tiga di antara bulan-bulan haram tersebut berturut-turut, yaitu Dzul Qa'dah, Dzul Hijjah dan Muharram. Sementara satu lainnya terpisah, yaitu bulan Rajab."

Al Azhari mengatakan, "Yang dimaksud dengan zaman dalam hadits ini adalah *Ad-Dahr* (masa)."

Sementara perkataan penulis: Air *hubb*, maksudnya adalah air pipa saluran air. Karena *Al Hubb* adalah kosa kata bahasa Persia yang diadopsi ke dalam bahasa Arab, yang artinya pipa atau terowongan.

Hukum: Apabila seseorang bersumpah tidak akan berbicara dengan fulan selama suatu masa (periode waktu), atau

suatu *dahr*, atau satu waktu, atau satu *hin*, atau suatu *huqbah*, atau satu *muddah*, baik sebentar maupun lama, maka dia telah melaksanakan sumpah bila tidak berbicara dengannya selama waktu yang paling sedikit sekalipun.

Abu Hanifah berkata: *Al Hin* artinya satu bulan, *Al Huqbah* artinya delapan puluh tahun, *Al Muddah* artinya waktu yang dekat kurang dari satu bulan dan paling lama satu bulan. Sementara Malik berkata: *Al Hin* satu tahun, dan *Al Huqbah* delapan puluh tahun.

Dalil kami adalah, bahwa semua kata itu merupakan nama periode waktu, dan tidak dinukil dari para pakar bahasa mengenai batasannya. Akan tetapi, semua nama tersebut dapat digunakan untuk menyebut waktu yang singkat maupun lama. Dan tidak ada suatu periode waktu melainkan dia lebih singkat daripada periode yang lebih lama darinya, atau lebih lama daripada periode waktu yang lebih singkat darinya.

Cabang: Pendapat Para Ulama

Apabila seseorang bersumpah tidak akan berbicara dengan fulan selama satu *hin* (periode waktu), misalnya, maka dia telah melaksanakan sumpahnya jika tidak berbicara dengan fulan selama periode waktu tersingkat sekali pun. Karena kata *hin* itu tidak ada batasannya. Alasan lainnya, karena *hin* adalah istilah periode yang samar, dan bisa digunakan untuk periode waktu sebentar maupun lama.

Allah ﷻ berfirman,

وَلَتَعۡلَمُنَّ نَبَأَهُۥ بَعۡدَ حِينِۭ ﴿٨٨﴾

"*Dan sesungguhnya kamu akan mengetahui (kebenaran) berita Al Qur`an setelah beberapa waktu lagi.*"(Qs. Shaad [38]: 88).

Ada pendapat yang mengatakan bahwa yang dimaksud adalah Hari Kiamat. Allah ﷻ berfirman:

هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ

"*Bukankah telah datang atas manusia satu waktu dari masa,*" (Qs. Al Insaan [76]: 1).

Allah ﷻ juga berfirman,

فَذَرۡهُمۡ فِي غَمۡرَتِهِمۡ حَتَّىٰ حِينٍ ﴿٥٤﴾

"*Maka biarkanlah mereka dalam kesesatannya sampai suatu waktu.*" (Qs. Al Mu`minuun [23]: 54)

Allah ﷻ juga berfirman,

فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمۡسُونَ وَحِينَ تُصۡبِحُونَ ﴿١٧﴾

"*Maka bertasbihlah kepada Allah di waktu kamu berada di petang hari dan waktu kamu berada di waktu subuh.*"(Qs. Ar-Ruum [30]: 17).

Dikatakan: *Mundzu Hin* (sejak beberapa waktu yang lalu). Meskipun waktu yang berlalu belum lama. Pendapat inilah yang dikatakan oleh Abu Tsaur.

Akan tetapi Imam Ahmad berkata, bahwa jika dia bersumpah tidak akan berbicara dengan si fulan selama *hin*, jika kata *hin* ini dimaksud dengan ucapan atau niatnya untuk periode waktu tertentu, maka kata itu tertuju sesuai dengan pembatasannya. Namun jika dia mengucapkannya secara mutlak, maka kata tertuju pada periode waktu selama enam bulan. Pendapat ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas. Pendapat ini pun merupakan pendapat ulama fikih rasionalis.

Namun Mujahid, Al Hakam, Hammad dan Malik mengatakan bahwa maksud dari kata *hin* tersebut adalah satu tahun. Hal itu berdasarkan firman Allah ﷻ:

تُؤْتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينِۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا

"*Pohon itu memberikan buahnya pada setiap saat dengan seizin Tuhannya.*" (Qs. Ibraahiim [14]: 25).

Maksud firman Allah tersebut adalah setiap tahun.

Akan tetapi Ikrimah, Sa'id bin Jubair, dan Abu Ubaid mengatakan, bahwa yang dimaksud dari firman Allah ﷻ, تُؤْتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينِۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا "*Pohon itu memberikan buahnya pada setiap saat dengan seizin Tuhannya,*" (Qs. Ibraahiim [14]: 25), adalah setiap enam bulan.

Jika demikian yang disebutkan dalam firman Allah, maka perkataan manusia yang bersifat mutlak itu dapat dipahami sesuai dengan firman Allah yang bersifat mutlak.

Maka jika seseorang bersumpah tidak akan berbicara dengan fulan selama satu *huqb* (masa), maka maksudnya adalah periode waktu yang paling singkat, sebagaimana bersumpah

dengan menggunakan kata *hin* (masa). Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Al Qadhi dari kalangan ulama madzhab Hanbali.

Namun mayoritas ulama madzhab Hanbali, antara lain; Ibnu Qudamah, mengatakan bahwa jika seseorang bersumpah tidak akan berbicara kepada fulan selama satu *huqb* (satu periode waktu), maka maksud dari ucapan tersebut adalah delapan puluh tahun. Sebab diriwayatkan bahwa Ibnu Abbas menafsirkan firman Allah ﷻ, لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحۡقَابٗا ﴿٢٣﴾ "*Mereka tinggal di sana dalam masa yang lama.*" (Qs. An-Naba` [78]: 23), bahwa satu *huqb* itu adalah delapan puluh tahun.

Dan pada firman Allah ﷻ yang menirukan perkataan Musa, أَوۡ أَمۡضِيَ حُقُبٗا ﴿٦٠﴾ "*Atau Aku akan berjalan sampai bertahun-tahun,*" (Qs. Al Kahfi [18]: 60), terdapat isyarat yang menunjukan bahwa jangka waktu delapan puluh tahun itu terlalu lama, karena Musa tidak akan hidup setelah peristiwa itu selama kurun delapan puluh tahun tersebut. Apabila kata *huqb* yang digunakan itu berbentuk plural, maka ini menunjukan adanya kelipatan delapan tahun tersebut.

Jika hal itu sudah dapat ditetapkan, apabila seseorang bersumpah tidak akan berbicara dengan fulan selama suatu zaman, suatu waktu, suatu *dahr*, suatu umur, atau suatu *maliy,* baik lama dan jauh atau pun singkat dan dekat, maka dia telah melaksanakan sumpahnya jika tidak berbicara dengan si fulan, baik dalam periode waktu yang lama maupun sebentar.

Pendapat itulah yang dikemukakan oleh Abu Al Khaththab dari kalangan ulama madzhab Hanbali. Karena nama-nama tersebut tidak ada batasan awal dan akhirnya dalam bahasa Arab,

dimana nama-nama tersebut pun bisa digunakan untuk periode yang sebentar maupun lama. Oleh karena itu, wajib memahaminya dengan kurun paling sebentar yang dicakup nama tersebut. Terkadang periode yang sebentar itu begitu lama jika dibandingkan dengan periode lain yang lebih sebentar darinya, atau begitu sebentar dibanding periode lain yang lebih lama darinya.

Dalam hal ini, tidak boleh memberikan batasan secara serampangan, akan tetapi harus dibatasi dengan ketentuan yang pasti, sementara tidak ada ketentuan pasti dalam masalah ini. Oleh karena itu, wajib memahaminya dengan periode waktu yang diyakini, yaitu periode yang paling sebentar dari nama tersebut.

Ibnu Musa berkata: *Zaman* itu adalah tiga bulan. Thalhah Al Aquli mengatakan: *Al Hin, Az-Zaman* dan *Al Umr* itu maknanya sama. Karena bangsa Arab biasanya tidak membedakan-bedakannya. Namun orang-orang biasa mengkonotasikannya pada periode waktu yang jauh. Oleh karena itu, apabila sumpah tersebut dimaksudkan untuk periode waktu yang sebentar, berarti sumpah tersebut telah dimaksudkan dengan sesuatu yang tidak sesuai dengan maksud orang yang bersumpah."

Thalhah juga berkata tentang makna *maliy*, periode waktu yang dekat maupun yang jauh, bahwa itu lebih dari sebulan. Ini adalah pendapat Abu Hanifah. Karena kata tersebut untuk sesuatu yang tidak sebentar. Dia juga berkata, bahwa tidak boleh memahaminya dengan makna yang bertolak belakang darinya. Seandainya *Al Umur* dipahami dengan empat puluh tahun, maka itu baik. Karena Allah berfirman tentang Nabi-Nya:

فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

"Sesungguhnya Aku telah tinggal bersamamu beberapa lama sebelumnya. Maka apakah kamu tidak memikirkannya?" (Qs. Yuunus [10]: 16).

Dimana yang dimaksud dengan beberapa lama di sini adalah empat puluh tahun. Alasan lainnya, karena kata *Al Umr* itu biasanya dimaksudkan hanya untuk jangka waktu yang lama, sehingga tidak boleh menafsirkannya dengan makna yang sebaliknya (jangka waktu yang sebentar).

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak akan berbicara dengan fulan selama satu *dahr*, atau *Al Abad* (selamanya), atau satu zaman, maka sumpah tersebut dipahami untuk jangka waktu selamanya. Karena dengan menggunakan huruf "Alif" dan "Lam," maka kata *Al Abad* itu menjadi semuanya, sehingga juga mencakup seluruh *dahr* (masa).

Masalah: Apabila seseorang bersumpah tidak akan memperbantukan si fulan, kemudian dia memperbantukannya, namun dia diam saja, tidak menyuruh si fulan dan tidak pula melarangnya, maka dia dinilai tidak melanggar sumpahnya. Sebab, dia bersumpah tidak akan melakukan perbuatan tersebut (mempekerjakan si fulan) secara langsung dengan dirinya, dimana dia juga tidak melanggar sumpah apabila melakukan hal lainnya, sebagaimana jika dia melakukan berbagai perbuatan lainnya.

Namun Abu Hanifah mengatakan, bahwa apabila si fulan tersebut melayaninya, maka dia telah melanggar sumpah. Akan tetapi jika si fulan melayani orang lain selain dirinya, maka dia tidak melanggar sumpah. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Al Qadhi dari kalangan sahabat Ahmad. Karena si fulan itu merupakan pembantu yang melayaninya dengan hak yang dimilikinya atas si fulan. Dengan demikian, makna sumpahnya adalah: Aku akan melarangmu melayaniku. Jika dia tidak melarang si fulan melayaninya, maka dia pun telah melanggar sumpah. Akan tetapi jika si fulan tersebut melayani orang lain selain dirinya, maka tidak demikian keadaannya.

Sementara Abu Al Khaththab berkata, dia telah melanggar sumpah dalam dua keadaan tersebut, karena pembenarannya adalah pelayanan si fulan tersebut termasuk ke dalam perbuatan mempekerjakan si fulan. Oleh karena itu, dikatakan si fulan mempekerjakan budaknya, jika budaknya tersebut melayani atau bekerja untuknya, meskipun dia tidak memerintahkan si fulan untuk melakukan itu. Karena sesuatu yang membuatnya melanggar sumpah karena pelayanan terhadapnya, maka itu juga membuatnya melanggar sumpah jika si fulan melayani selain dirinya, seperti semua hal lainnya.

Masalah: Pada pembahasan yang lalu, sudah kami jelaskan mengenai seseorang yang bersumpah tidak akan melakukan dua perkara atau lebih, kemudian dia melakukan sebagiannya, maka apakah dia melanggar sumpahnya?

Penjelasan kami menyebutkan, bahwa dalam masalah itu ada silang pendapat, sebagaimana seseorang yang bersumpah tidak akan memakan makanan yang dibeli oleh Zaid, kemudian dia

memakan makanan yang dibeli oleh Zaid dan Umar, maka dia tidak melanggar sumpah.

Sementara Imam Ahmad, Abu Hanifah dan Malik mengatakan, bahwa dia telah melanggar sumpahnya .

Apabila seseorang bersumpah tidak akan memakai tenunan fulanah, kemudian dia memakai hasil tenunannya dan wanita lainnya, maka dia telah melanggar sumpah. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Ahmad. Namun, jika dia bersumpah tidak akan memakai kain dari hasil tenunannya, kemudian dia memakai tenunannya dan wanita lainnya, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Abu Hanifah dan salah satu dari riwayat Imam Ahmad. Karena, dia tidak mengenakan kain hasil tenunan fulanah secara utuh.

Sementara mengenai makanan tersebut, maka dalam hal itu ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i sebagaimana yang sudah disebutkan pada pembahasannya tadi.

Masalah: Apabila seseorang bersumpah tidak akan memasuki sebuah rumah, kemudian dia dibawa dan dimasukkan ke dalam rumah tersebut namun atas kemauannya sendiri, maka dia telah melanggar sumpahnya. Akan tetapi, jika tidak atas kemauannya sendiri dan dia tidak bisa menolaknya, maka dia dianggap tidak melanggar sumpahnya. Demikianlah yang dinyatakan Imam Ahmad secara tertulis dalam riwayat Abu Thalib. Ini juga pendapat Abu Tsaur dan ulama fikih rasionalis. Kami tidak mengetahui adanya silang pendapat mengenai masalah ini. Alasannya adalah karena perbuatan tersebut tidak dilakukan oleh dirinya, dan tidak pula dinisbatkan kepada dirinya. Namun, jika dia dibawa ke rumah tersebut atas perintahnya, kemudian dia

dimasukkan ke dalamnya, maka dia telah melanggar sumpah. Karena dia memasukinya dengan suka rela, sehingga identik dengan kondisi ketika dia memasukinya sambil mengendarai hewan tunggangan.

Jika dia dibawa ke rumah tersebut bukan atas perintahnya, dimana dia mampu menolak pemaksaan itu namun tidak melakukannya, maka dia juga sudah melanggar sumpah. Karena dia memasukinya bukan dalam keadaan terpaksa, sehingga sama saja dengan kasus dia dibawa ke rumah tersebut atas perintahnya. Apabila dia dipaksa memasukinya dengan dipukul atau yang lainnya, kemudian dia memasukinya, maka ada dua pendapat:

Pendapat Pertama: Dia tidak melanggar sumpahnya, ini menurut salah satu pendapat Asy-Syafi'i yang ada dalam madzhab kami, dan ini merupakan salah satu pendapat dalam madzhab Imam Ahmad.

Pendapat Kedua: Dia telah melanggar sumpah, dan ini juga merupakan pendapat kedua di kalangan ulama madzhab Hanbali. Ini juga merupakan pendapat ulama fikih rasionalis. Seperti ini pula pendapat yang dikemukakan oleh An-Nakha'i. Karena dia telah melakukan perbuatan yang dia bersumpah untuk tidak akan melakukannya, dan dia nyatanya telah memasuki rumah tersebut.

Alasan untuk pendapat pertama adalah sabda Nabi ﷺ, رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ *"Diangkat dari umatku dosa karena kesalahan, lupa dan terpaksa."* Selain itu, dia masuk ke dalam rumah tersebut dalam keadaan terpaksa, sehingga sama saja dengan kasus ketika dia dibawa ke dalam rumah tersebut dalam keadaan terpaksa.

Jika hal itu sudah dapat ditetapkan, maka apabila ada seseorang yang bersumpah tidak akan membeli sesuatu atau tidak akan memukul fulan, kemudian dia mewakilkan pembelian dan pemukulan kepada seseorang, maka menurut satu pendapat dia telah melanggar sumpahnya. Namun pendapat yang *shahih* adalah yang menyatakan tidak melanggar sumpahnya, kecuali jika dia berniat tidak akan mewakilkan perbuatan tersebut kepada seseorang ketika mengucapkan sumpah, atau dia bukanlah orang yang biasa melakukan perbuatan tersebut secara langsung.

Oleh karena itu, jika dia merupakan orang yang biasa melakukan hal itu secara langsung dengan dirinya sendiri, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Akan tetapi jika dia bukan orang yang terbiasa melakukannya secara langsung; seperti penguasa misalnya, maka dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Namun Imam Ahmad, Malik dan Abu Tsaur mengatakan bahwa jika seseorang bersumpah tidak akan melakukan sesuatu, kemudian dia mewakilkan kepada seseorang untuk melakukannya, maka dia telah melanggar sumpahnya itu, kecuali jika dia berniat akan melakukan sesuatu itu secara langsung dengan dirinya.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak akan mencukur rambut, kemudian dia memerintahkan tukang cukur untuk mencukur rambutnya, maka menurut satu riwayat, bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i. Namun menurut riwayat lain, dalam masalah ini hanya ada satu pendapat yang disepakati oleh para ulama, yaitu dia telah melanggar sumpahnya.

Jika seseorang bersumpah tidak akan memukul atau tidak akan menikah, kemudian dia mewakilkan perbuatan itu kepada orang lain, maka dia telah melanggar sumpah.

Imam Ahmad mengatakan, karena perbuatan tersebut dinisbatkan kepada orang yang mewakilkan dan memerintahkan-nya, sehingga orang itu pun telah melanggar sumpahnya, sebagaimana jika orang yang bersumpah itu bukanlah orang yang melaksanakan perbuatan (memukul atau menikah) tersebut secara langsung, juga sebagaimana jika dia bersumpah tidak akan mencukur rambutnya kemudian dia memerintahkan orang lain untuk mencukur rambutnya, atau bersumpah tidak akan memukul kemudian dia memerintahkan seseorang untuk melakukan pemukulan. Ini menurut Abu Hanifah. Sebab Allah ﷻ berfirman:

وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ

"*Dan jangan kamu mencukur kepalamu, sebelum hadyu sampai di tempat penyembelihannya.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 196)

Allah ﷻ juga berfirman,

مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ

"*Dengan menggundul rambut kepala dan memendekkan-nya.*" (Qs. Al Fath [48]: 27).

Ini mencakup penggantian atau adanya wakil. Selain itu, perbuatan yang diharamkan karena sumpah itu dilakukan oleh si wakil, sehingga orang yang mewakilkan pun melanggar sumpah-nya, sebagaimana jika seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah, kemudian dia memerintahkan orang lain untuk membawa dirinya ke rumah tersebut.

Dalam sumpah ini, apabila ketika mengucapkan sumpah dia berniat tidak akan melakukan secara langsung, atau tidak akan menjadi sebab yang mewujudkannya, maka sumpahnya itu

terkecualikan oleh niatnya. Karena ucapan sumpahnya itu dibatasi oleh niatnya.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah atas dua hal, maka sumpahnya itu terkait dengan kedua hal tersebut, baik untuk melakukan, ataupun tidak melakukannya. Misalnya seseorang bersumpah, "Demi Allah, aku akan berbicara dengan dua orang ini," atau, "Aku akan memakan dua helai roti ini," maka dia tidak melaksanakan sumpahnya kecuali dengan berbicara dengan kedua orang tersebut, atau dengan memakan dua helai roti ini.

Demikian pula sebaliknya jika dia berkata, "Demi Allah, aku tidak akan berbicara dengan dua orang ini," atau, "Aku tidak akan memakan dua helai roti tersebut," maka dia tidak melanggar sumpah kecuali apabila dia berbicara dengan kedua orang itu atau memakan kedua helai roti itu.

Demikian pula ketika dia berkata, "Demi Allah, aku tidak akan memakan roti ini," kemudian dia memakan sebagiannya, maka dia tidak melanggar sumpah apabila memakan sebagiannya. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Abu Hanifah. Sementara Imam Malik dan Ahmad mengatakan, jika sumpah tersebut adalah sumpah untuk tidak melakukan, maka sumpah tersebut terkait dengan sebagian dari yang tidak akan dilakukan. Jadi, ketika dia mengatakan sebagian dari dua helai roti tersebut, padahal dia bersumpah tidak akan memakan keduanya, atau memakan sebagian dari roti tersebut padahal dia sudah bersumpah tidak akan memakan roti tersebut, maka dia telah melanggar sumpah. Dalil kami adalah, bahwa sumpah tersebut terkait dengan semuanya, sehingga seseorang tidak melanggar sumpah karena sebagiannya, seperti pada sumpah akan melakukan sesuatu.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah, "Aku akan meminum air dari kantung kulit ini," atau "air dari gelas ini", atau wadah lainnya, maka Ibnu Ash-Shabbagh mengatakan, untuk wadah yang airnya bisa habis diminum dalam jangka waktu satu atau dua tahun, maka dia belum dapat melaksanakan sumpahnya kecuali dengan meminum air dari wadah yang disebutkan dalam sumpahnya itu sampai habis. Sebaliknya, jika dia mengatakan bahwa dia tidak akan meminum air dari wadah tersebut, maka dia belum melanggar sumpah kecuali dengan meminumnya sampai habis.

Akan tetapi pendapat ini berseberangan dengan pendapat Imam Malik dan Ahmad tentang sumpah tidak akan melakukan sesuatu atau meninggalkannya. Dimana dalil yang menguatkan kedua pendapat tersebut juga sudah dikemukakan sebelumnya.

Apabila dia mengatakan, "Demi Allah aku akan minum dari kantong kulit atau gelas ini," kemudian dia meminum sebagiannya, berarti dia telah melaksanakan sumpahnya. Namun jika dia mengatakan, "Aku bersumpah tidak akan minum dari wadah tersebut (*la syaribtu minhu*)," misalnya, kemudian dia meminum darinya, meskipun sedikit, maka dia telah melanggar sumpahnya. Karena huruf min yang disebutkan dalam sumpahnya itu menunjukan makna sebagian. Jika dia bersumpah: Demi Allah, aku tidak akan minum air sungai ini, atau air Tigris, atau air sungai Eufrat, atau air laut, yaitu dari sebuah tempat yang airnya tidak mungkin dihabiskan, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia telah melanggar sumpah apabila meminum sebagiannya. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Abu Hanifah dan Imam Ahmad. Karena tidak mungkin meminum

seluruhnya, sehingga sumpah pun hanya tertuju pada sebagiannya. Sebagaimana jika seseorang bersumpah tidak akan berbicara dengan manusia, maka dia telah melanggar sumpah apabila berbicara dengan sebagian orang.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpah, karena redaksi sumpahnya itu menghendaki minum seluruh air dari tempat yang disebutkan di dalam sumpah. Oleh karena itu, sumpah tersebut tidak terkait dengan sebagiannya, seperti air di dalam kantung kulit. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib mengatakan, jika berdasarkan hal ini, maka sumpahnya itu tidak jadi, sebagaimana jika seseorang bersumpah akan naik ke langit.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah, "Demi Allah, aku tidak akan memakan makanan yang dibeli Zaid," kemudian Zaid dan Umar membeli satu makanan dalam satu akad, atau salah satu dari keduanya membeli makanan tertentu dalam satu akad lalu yang lainnya membeli makanan yang sama dalam satu akad juga, kemudian makanan itu dimakan oleh orang yang tadi bersumpah, maka orang itu tidak melanggar sumpahnya. Namun Abu Hanifah mengatakan, bahwa dia telah melanggar sumpahnya.

Dalil kami adalah, bahwa makanan tersebut tidak hanya dibeli Zaid, dan tidak sah menyatakan bahwa dialah yang membelinya. Oleh karena itu, orang yang bersumpah tersebut tidak dinyatakan melanggar sumpah, apabila memakan makanan tersebut. Sebagaimana jika seseorang bersumpah tidak akan memakai kain yang dibelikan Zaid, kemudian dia memakai kain yang dibelikan Zaid dan Umar, maka dia tidak melanggar sumpah. Juga sebagaimana seseorang bersumpah tidak akan memakan masakan Zaid, kemudian dia memakan masakan Zaid dan Umar,

maka dia tidak melanggar sumpah. Atau sebagaimana jika seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah yang dibeli oleh Zaid, kemudian dia masuk rumah yang dibeli oleh Zaid dan Umar, maka dia tetap melanggar sumpah.

Dalam masalah ini, Abu Hanifah telah sepakat dengan kami. Inilah yang dinukil oleh para ulama madzhab kami dari kalangan penduduk Baghdad. Namun Al Mas'udi berkata, "Apakah dalam masalah ini orang yang bersumpah itu dinyatakan telah melanggar sumpah? Dalam masalah ini ada tiga riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak melanggar sumpah, berdasarkan alasan yang telah kami sebutkan.

Pendapat Kedua: Dia telah melanggar sumpah, apakah dia memakannya hanya sesendok atau sesuap, karena setiap bagian tersebut merupakan perpaduan antara yang dibeli Zaid dan yang dibeli Umar.

Pendapat Ketiga: Jika dia memakan setengahnya atau kurang, maka dia tidak melanggar sumpah. Akan tetapi jika dia memakan lebih dari setengah, maka dia telah melanggar sumpah. Karena jika dia memakan kurang dari setengah, maka tidak dapat dipastikan bahwa dia memakan hasil pembelian Zaid. Akan tetapi jika dia memakan lebih dari setengahnya, maka dapat dipastikan bahwa dia memakan hasil pembelian zaid, sehingga dia pun dinyatakan melanggar sumpah.

Apabila seseorang bersumpah tidak akan memakan makanan yang dibeli oleh Zaid, kemudian Zaid membeli setakar makanan secara tersendiri, lalu Amr juga membeli setakar makanan secara tersendiri pula, kemudian keduanya menggabungkan kedua makanan tersebut, atau kedua makanan

tersebut tercampur, dan orang yang bersumpah memakannya, maka dalam masalah ini ada tiga pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Pendapat Abu Sa'id Al Isthakhri: Jika orang yang bersumpah itu memakan separuh dari makanan tersebut atau kurang, maka dia tidak melanggar sumpah. Akan tetapi jika dia memakan lebih dari separuh, maka dia telah melanggar sumpahnya. Karena, jika dia memakan separuh atau kurang, tidak terbukti dia memakan makanan hasil pembelian Zaid, sehingga dia tidak melanggar sumpahnya itu, sebagaimana seseorang bersumpah tidak akan memakan sebutir kurma, kemudian kurma ini tercampur dengan banyak kurma lainnya, lalu dia memakan semua kurma tersebut kecuali satu butir.

Namun jika dia memakan lebih dari dari separuh makanan campuran tersebut, maka menurut kami dapat dipastikan bahwa dia telah memakan makanan hasil pembelian Zaid, sehingga dia pun melanggar sumpah.

Pendapat Kedua: Ini merupakan pendapat Abu Ishaq, bahwa jika dia memakan beberapa butir saja, seperti satu, dua sampai dua puluh butir, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Karena mungkin saja semua itu merupakan pembelian Umar. Akan tetapi jika dia memakan satu genggam, maka dia telah melanggar sumpahnya. Karena kami meyakini bahwa dalam jumlah satu genggam tersebut ada hasil pembelian Amr. Sebab menurut kebiasaan, apabila ada dua makanan bercampur menjadi satu, maka dalam jumlah satu genggam darinya tidak dapat dipisahkan lagi antara kedua makanan tersebut.

Pendapat Ketiga: Ini merupakan pendapat Abu Ali bin Abi Hurairah, bahwa dia tidak melanggar sumpahnya, meskipun memakan semuanya. Sebab makanan tersebut tidak dapat disebut

sebagai hasil pembelian zaid, sehingga makanan tersebut seperti makanan yang dibeli oleh Zaid dan Amr untuk hidangan bagi orang-orang.

Pendapat pertama dipilih oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib. Dan Al Mas'udi tidak menyebutkan pendapat yang lainnya. Sedangkan pendapat kedua dipilih oleh Ibnu Ash-Shabbagh.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak akan memakan makanan yang dibeli Zaid, kemudian Zaid membeli makanan dan menjual satu separuhnya, kemudian orang yang bersumpah itu memakan separuh yang masih tersisa, maka Ibnu Ash-Shabbagh mengatakan bahwa dia telah melanggar sumpah, karena Zaid-lah yang membeli makanan itu seluruhnya. Jika Zaid menjual makanan, kemudian dia meminta pembatalan jual-beli atau berdamai dari dakwaan dengan memberikan kompensasi makanan, kemudian orang yang bersumpah tadi memakan makanan tersebut, maka menurut Ath-Thabari, dia tidak melanggar sumpahnya itu.

Demikian pula jika Zaid mewarisi makanan, lalu dia membaginya kepada rekan-rekannya, lalu orang yang bersumpah itu memakan makanan yang diperoleh Zaid tersebut, maka dia juga tidak melanggar sumpahnya. Dalam hal ini, tidak ada perbedaan apakah kami mengatakan bahwa pembatalan dan pembagian tersebut merupakan jual-beli atau bukan.

Sebab, kalau pun kami mengatakan, bahwa itu merupakan jual beli, akan tetapi itu hanyalah dari sisi hukumnya saja. Sementara dari nama dan hakikatnya, itu bukanlah jual beli. Demikian pula dengan kompensasi perdamaian dalam pengertian seperti ini.

Apabila Zaid membeli makanan yang baik, kemudian orang yang bersumpah itu memakannya, maka menurut Ath-Thabari, orang yang bersumpah tadi sudah melanggar sumpahnya. Karena makanan tersebut benar-benar merupakan pembelian Zaid. Namun, jika Zaid membelikan makanan untuk orang lain, kemudian orang yang bersumpah itu memakannya, maka dia pun telah melanggar sumpahnya. Sebab, makanan itu bisa disebut makanan pembelian Zaid. Apabila Amr membelikan makanan untuk Zaid, kemudian orang yang bersumpah itu memakannya, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Karena dia hanya bersumpah tidak akan memakan makanan pembelian Zaid. Dan hal ini menuntut adanya pembelian langsung oleh Zaid.

Apabila seseorang bersumpah tidak akan masuk rumah pembelian Zaid, kemudian Zaid membeli sebagian rumah, kemudian mengambil sebagian sisanya dengan hak *syuf'ah*, lalu orang yang bersumpah itu memasukinya, maka dia tidak melanggar sumpah, karena hakikatnya Zaid tidak membeli rumah itu secara keseluruhan.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah tidak akan memasuki sebuah rumah, kemudian dia memasukinya dengan berjalan kaki, berkendara, atau digotong oleh orang lain, namun hal itu terjadi atas kehendaknya, maka dia telah melanggar sumpahnya, karena dia sudah memasuki rumah tersebut. Jika ada yang mengatakan, mengapa kalian tidak berpendapat, bahwa apabila dia digotong, maka dia tidak melanggar sumpahnya, sebagaimana jika seseorang bersumpah: "Aku tidak akan memukul Zaid," kemudian dia menyuruh orang lain untuk memukul Zaid dan

dia pun memukulnya, maka dia dianggap tidak melanggar sumpahnya.

Kami katakan, perbedaan antara keduanya begitu jelas, karena masuk ke dalam rumah adalah aktivitas masuk dari luar ke dalam rumah, dan hal itu sudah terjadi. Jika hal itu terjadi atas kehendaknya, maka perbuatan tersebut dinisbatkan kepada dirinya. Berbeda halnya dengan memukul.

Kemudian jika orang yang bersumpah itu dipaksa oleh orang lain untuk memasuki rumah tersebut, atau orang yang bersumpah itu lupa terhadap sumpahnya, atau dia tidak tahu rumah yang dimaksud dalam sumpahnya, kemudian dia memasuki rumah tersebut, lantas apakah dia telah melanggar sumpahnya? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia telah melanggar sumpahnya. Pendapat inilah yang dikatakan oleh Malik dan Abu Hanifah. Karena dia telah melakukan sesuatu yang tidak akan dilakukan dalam sumpahnya, sehingga dia pun telah melanggar sumpahnya.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpahnya. Pendapat inilah yang dikatakan oleh Az-Zuhri, dan inilah yang paling *shahih*. Sebab Rasulullah ﷺ bersabda,

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ

"*Diangkat dari umatku dosa karena kesalahan, lupa dan terpaksa.*"

Juga karena kondisi lupa, terpaksa dan tidak tahu tidak termasuk ke dalam cakupan sumpah, sebagaimana ketiganya tidak termasuk dalam perintah dan larangan syari'at.

Apabila dia dipaksa dan dibawa oleh orang lain hingga memasuki rumah tersebut, maka dalam hal ini terdapat dua riwayat pendapat dari para ulama madzhab kami. Di antara mereka ada yang mengatakan, bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i, sebagaimana dia memasuki rumah itu dengan dirinya karena terpaksa. Karena tidak ada bedanya antara dia dipaksa memasuki rumah tersebut dan memasukinya dengan dirinya, atau dipaksa memasukinya dengan digotong oleh orang lain.

Namun di antara para ulama madzhab kami lainnya juga ada yang mengatakan, bahwa dalam masalah ini hanya ada satu pendapat yang disepakati oleh para ulama, yaitu dia tidak melanggar sumpahnya. Karena dia tidak melakukan perbuatan "masuk ke dalam rumah" tersebut, dan dia juga tidak menghendakinya, sehingga perbuatan masuk ke dalam rumah itu pun tidak bisa dinisbatkan kepada dirinya atau dianggap sebagian perbuatannya.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Jika seseorang bersumpah akan memakan roti ini esok, kemudian dia memakannya esok hari, maka dia telah melaksanakan sumpahnya. Karena dia sudah melakukan apa yang menjadi sumpahnya. Akan tetapi jika dia tidak memakannya esok hari, hingga hari tersebut berakhir, maka dia telah melanggar sumpah. Sebab, dia sudah kehilangan apa yang menjadi sumpahnya dengan kehendaknya sendiri.

Apabila dia memakan sebagian dari roti tersebut pada keesokan harinya, maka dia telah melanggar sumpahnya itu. Karena dia mampu untuk memakan semuanya, akan tetapi dia tidak melakukannya. Jika dia memakan roti tersebut pada hari dia mengucapkan sumpah itu, maka dia telah melanggar sumpahnya. Karena dia telah kehilangan apa yang menjadi sumpahnya dengan kehendaknya, sehingga dia telah melanggar sumpah. Sebagaimana jika dia tidak memakannya pada esok harinya, hingga esok hari itu habis.

Apabila roti itu habis pada hari dia mengucapkan sumpah atau keesokan harinya sebelum dia mungkin memakannya, maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i, seperti dalam kasus orang yang dipaksa. Namun, jika habis pada esok hari setelah dia mungkin untuk memakannya, maka dalam masalah ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Sebagian ulama madzhab kami mengatakan, bahwa dalam masalah ini hanya ada satu pendapat yang telah disepakati oleh para ulama, yaitu dia telah melanggar sumpahnya. Karena, dia telah kehilangan sumpahnya atas kehendaknya sendiri.

Namun di antara ulama madzhab kami lainnya juga ada yang mengatakan, bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat. Karena sepanjang esok hari adalah waktu untuk makan, maka habisnya waktu tersebut bukanlah karena perbuatannya.

Apabila seseorang bersumpah akan melunasi hak si fulan pada awal bulan beserta awal bulan berikutnya, kemudian dia melunasi haknya sebelum melihat hilal (tanda masuknya awal bulan), maka dia telah melanggar sumpah. Karena dia telah kehilangan untuk bisa melunasinya pada awal bulan, dan itu terjadi atas kehendaknya sendiri.

Apabila dia sudah melihat hilal namun dia belum melunasi hak si fulan hingga waktu yang memungkinkannya untuk menulasi hak si fulan habis, maka dia telah melanggar sumpahnya itu. Karena dia kehilangan kesempatan untuk melunasi hak si fulan, dan itu terjadi atas kemauannya sendiri. Apabila dia mengambil takarannya ketika melihat hilal dan belum selesai mempersiapkan hak si fulan hingga terlambat melunasinya dari waktunya (awal bulan) lantaran banyaknya hak si fulan itu, maka dia dianggap tidak melanggar sumpahnya. Karena dia bukan tidak melunasi haknya.

Apabila dia menangguhkan pelunasan hak si fulan itu dari malam yang diragukan, maksudnya apakah malam tersebut termasuk awal bulan ataukah bukan, kemudian dia mendapat kepastian bahwa malam tersebut termasuk awal bulan, maka dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i, seperti pada kasus orang yang lupa akan sumpahnya dan orang yang tidak tahu spesifikasi dari sesuatu yang disebutkan dalam sumpahnya.

Apabila seseorang bersumpah: "Demi Allah, aku akan melunasi hak si fulan sampai bulan ramadhan,"

namun dia tak kunjung melunasi hak si fulan sampai bulan Ramadhan tiba, maka dia telah melanggar sumpahnya itu. Karena, dia tidak melakukan apa yang menjadi sumpahnya, tanpa ada kemudharatan.

Apabila dia bersumpah, "Demi Allah, aku akan melunasi hak si fulan hingga awal bulan," maka dalam masalah ini terjadi silang pendapat di kalangan para ulama madzhab kami.

Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa hukum permasalahan ini sama dengan permasalahan ketika seseorang bersumpah akan melunasi hak si fulan sampai bulan Ramadhan. Karena, kata sampai (*ila*) yang disebutkan dalam sumpahnya itu menunjukan arti limit dan batasan. Oleh karena itu, jika dia mengakhirkan pelunasan hingga bulan yang dimaksud tiba, maka dia telah melanggar sumpahnya. Namun Abu Ishaq mengatakan, bahwa hukumnya sama dengan hukum seseorang yang bersumpah, "Demi Allah, aku akan melunasi haknya pada awal bulan." Pendapat inilah yang di-*nash*. Oleh karena itu, jika dia melunasi hak si fulan sebelum melihat hilal, maka dia telah melanggar sumpah. Namun jika sebaliknya, yaitu dia baru melunasinya setelah waktunya habis, maka dia juga dianggap telah melanggar sumpahnya. Karena kata *"ila"* (sampai) itu bisa menunjukan arti batasan seperti dalam firman Allah ﷻ, ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ "*Kemudian sempurnakanlah puasa sampai (datang) malam.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 187).

Dan bisa juga berarti bersama, seperti dalam firman Allah ﷻ, مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ "*Siapakah yang akan menjadi penolongku bersama Allah?*" (Qs. Aali Imraan [3]: 52). Yang dimaksud dari firman Allah ini adalah, siapa yang akan menolongku bersama Allah.

Juga sebagaimana dalam firman Allah ﷻ, فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ "*Maka basuhlah wajahmu dan tanganmu sampai ke siku.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6). Dimana yang dimaksud dari firman Allah ini adalah bersama siku.

Jadi, ketika kata "*ila*" itu bisa menunjukan arti batasan, bisa juga berarti bersama, maka kita tidak boleh menyatakan, bahwa dia telah melanggar sumpah, hanya karena sesuatu yang masih diragukan.

Hal itu berbeda dengan perkataan, "Demi Allah, aku akan melunasi haknya sampai bulan Ramadhan." Karena kata "*ila*" tersebut tidak mengandung arti bersama. Sebab tidak mungkin menyertakan pelunasan tersebut sepanjang bulan Ramadhan. Oleh karena itu, kita harus memaknai kata "*ila*" di sini dengan arti sampai, yang menunjukkan makna suatu batasan.

Penjelasan:

Seandainya seseorang bersumpah, "Demi Allah, aku akan memakan roti ini esok," maka dalam hal ini ada enam permasalahan:

Permasalahan Pertama: Apabila dia memakan roti itu pada keesokan harinya, yaitu pada waktu pelaksanakan sumpah, maka dia telah melaksanakan sumpahnya. Karena dia memang telah melaksanakan apa yang menjadi sumpahnya itu.

Permasalahan Kedua: Apabila dia dapat memakan roti tersebut (pada keesokan harinya), namun dia tidak melakukannya sampai habis waktu pada keesokan harinya itu, maka dia telah melanggar sumpahnya. Karena dia telah kehilangan kesempatan untuk melaksanakan sumpahnya itu, dan kehilangan itu terjadi atas kehendaknya sendiri.

Permasalahan Ketiga: Apabila dia mungkin untuk memakan semua roti tersebut (pada keesokan harinya itu), namun dia hanya memakan separuhnya, lalu waktu pada keesokan harinya itu habis, maka dia telah melanggar sumpah. Karena sumpahnya adalah memakan semua roti itu, sehingga dia tidak dianggap melaksanakan sumpah apabila hanya memakan separuhnya.

Permasalahan Keempat: Apabila roti tersebut habis pada hari pengucapan sumpah atau pada keesokan harinya sebelum dia mampu memakannya, atau dia terhalang untuk memakannya, atau dia lupa akan sumpahnya hingga habis waktu pelaksanaan sumpahnya, apakah dia dinyatakan melanggar sumpah? Dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i. Sebagaimana jika dia bersumpah untuk melaksanakan sesuatu, kemudian dia melaksanakannya secara terpaksa atau lupa.

Permasalahan Kelima: Apabila dia memakan roti tersebut atau sebagiannya pada hari pengucapan sumpah, maka dia telah melanggar sumpah. Namun Imam Malik dan Abu Hanifah mengatakan, bahwa dia tidak melanggar sumpahnya itu.

Dalil kami untuk menguatkan pendapat bahwa dia telah melanggar sumpah adalah, dia tidak akan bisa memakan semua roti tersebut pada keesokan harinya karena dia sudah memakannya pada hari pengucapan sumpah tersebut, sehingga dia pun pasti melanggar sumpah. Sebagaimana jika dia tidak memakan roti tersebut pada keesokan harinya, sampai waktu keesokan harinya itu habis.

Akan tetapi kapan dia dianggap melanggar sumpah? Dalam masalah ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i, sebagaimana yang disebutkan oleh Ath-Thabari:

Pendapat Pertama: Dia melanggar sumpahnya saat dia memakan roti tersebut, lantaran ketidakmungkinannya untuk bisa dimakan pada keesokan harinya.

Pendapat Kedua: Dia dinyatakan melanggar sumpah pada keesokan harinya, karena esok hari inilah waktu memakan roti tersebut. Seperti kedua pendapat ini pula, kasus seseorang yang bersumpah akan naik gunung esok hari.

Permasalahan Keenam: Ketika esok hari tiba dan dia mungkin untuk memakan roti tersebut, kemudian roti tersebut rusak atau habis, atau juga dia terhalang untuk memakannya sebelum waktu keesokan harinya itu habis, maka dalam masalah ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa dalam masalah ini hanya ada satu pendapat yang disepakati oleh para ulama, yaitu bahwa dia telah melanggar sumpah. Sebab dia sudah bisa memakannya, kemudian dia kehilangan kesempatan itu, sehingga dia pun melanggar sumpah. Sebagaimana jika seseorang bersumpah, "Demi Allah, aku akan memakan roti ini," namun dia tidak menetapkan kapan waktunya, kemudian dia

mungkin untuk memakannya, Akan tetapi dia tidak memakannya, maka dia telah melanggar sumpahnya meskipun sepanjang hayatnya merupakan waktu untuk memakan roti tersebut.

Di antara ulama madzhab kami lainnya juga ada yang mengatakan, bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i. Karena sepanjang waktu esok hari itu merupakan waktu untuk memakan roti tersebut.

Hal ini tentu saja berbeda dengan sumpah yang tidak ada penetapan waktunya tadi, karena di dalam sumpah ini waktunya belum ditetapkan.

Masalah ini seperti pendapat kami tentang orang yang mungkin untuk melaksanakan ibadah haji, namun dia tidak melaksanakannya sampai dia wafat, maka dia berdosa. Karena ibadah haji itu waktunya tidak ditentukan (maksudnya, sepanjang hayat dikandung badan merupakan waktu untuk melaksanakan ibadah haji).

Demikian sebaliknya jika waktu shalat sudah tiba, namun seseorang tidak segera melaksanakan shalat, padahal dia mampu untuk melakukannya, kemudian dia meninggal dunia sebelum sempat melaksanakannya, maka dia tidak berdosa. Karena shalat itu waktunya sudah ditentukan.

Pasal: Apabila seseorang bersumpah, "Demi Allah, aku akan memakan roti ini hari ini," maka dalam hal ini pun ada enam permasalahan:

Permasalahan Pertama: Dia memakannya pada hari itu, maka dia telah melaksanakan sumpahnya.

Permasalahan Kedua: Jika dia mungkin untuk memakan roti tersebut pada hari itu, namun dia tidak melakukannya hingga hari itu habis, maka dia telah melanggar sumpahnya.

Permasalahan Ketiga: Jika dia mungkin memakan semua roti itu pada hari itu, namun dia hanya memakan setengahnya saja, lalu hari itu pun habis, maka dia telah melanggar sumpahnya.

Permasalahan Keempat: Jika roti tersebut habis bukan karena dia makan, maka dia melanggar sumpah, karena dia tidak mungkin bisa memakannya.

Permasalahan Kelima: Jika roti tersebut habis atau rusak sebelum dia memakannya, maka apakah dia dinyatakan melanggar sumpah? Dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Permasalahan Keenam: Jika dia mungkin untuk memakannya, kemudian roti tersebut habis atau rusak pada hari itu (sebelum dia memakannya), maka dalam masalah ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Sebagian dari para ulama madzhab kami mengatakan bahwa dalam masalah ini hanya ada satu pendapat yang disepakati oleh para ulama, yaitu dia melanggar sumpah. Sementara para ulama madzhab kami lainnya mengatakan bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat. Alasannya adalah argumentasi yang sudah dikemukakan pada pembahasan sebelumnya.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah akan menceraikan istrinya besok, kemudian dia menceraikannya pada hari pengucapan sumpah tersebut, dimana dia mencerainya pada hari itu dengan thalak tiga, berarti dia sudah melanggar sumpahnya. Sebab, besok dia tidak lagi bisa menjatuhkan thalak. Akan tetapi

jika dia menceraikannya pada hari itu dengan thalak satu atau talak dua, dan belum genap menjadi thalak tiga, maka dia tidak melanggar sumpahnya. Karena besok dia masih bisa menjatuhkan thalak kepada istrinya. Jika dia menceraikan istrinya pada keesokan harinya, maka dia sudah melaksanakan sumpahnya. Akan tetapi jika dia tidak menceraikannya sampai habis waktunya, yaitu keesokan harinya, maka dia telah melanggar sumpahnya itu.

Apabila dia wajib untuk merujuknya, maka dia seperti orang yang wajib melakukan shalat dua rakaat karena *nadzar*, kemudian dia bersumpah untuk melaksanakannya esok hari, kemudian dia melakukannya hari itu, maka dia telah melanggar sumpah, karena dia tidak akan dapat melaksanakan sumpahnya. Jika dia bersumpah akan melaksanakan shalat pada esok hari, atau esok saja, kemudian dia melaksanakan shalat pada hari itu, maka dia tidak melanggar sumpah, karena dia masih bisa melaksanakan shalat pada esok hari.

Cabang: Apabila seseorang mempunyai tanggungan hak terhadap si fulan, kemudian dia berkata kepada si fulan, "Demi Allah, aku akan menunaikan hakmu besok," maka dalam hal ini terdapat enam masalah yang telah disebutkan di atas, kecuali jika dia berniat tidak akan mengeluarkan hak si fulan sampai dia mengeluarkan haknya. Apabila dia melunasi hak si fulan pada hari pengucapan sumpahnya, maka dia tidak melanggar sumpah.

Tapi jika dia berkata, "Demi Allah, aku akan menunaikan hakmu besok, kecuali jika engkau ingin menangguhkannya," maka dalam masalah ini terdapat enam masalah yang disebutkan pada persoalan roti di atas. Bahkan dalam persoalan ini terdapat masalah ketujuh, yaitu jika pemilik hak tersebut (fulan)

mengatakan, "Aku ingin mengakhirkannya," dan dia tidak melunasi hak si fulan itu sampai waktu pagi harinya itu habis, maka dia telah melaksanakan sumpahnya.

Apabila dia berkata, "Demi Allah, aku ingin melunasi hakmu esok, kecuali jika si fulan berkehendak," maka dalam persoalan ini terdapat tujuh masalah tersebut. Namun jika dia mengatakan, "Kecuali jika dia berkehendak untuk menangguhkannya," maka dalam masalah ini terdapat masalah yang kedelapan, yaitu apabila si fulan meninggal dunia pada esok harinya sebelum kehendaknya diketahui, sehingga kehendaknya sulit (dilakukan), maka hukumnya gugur, sehingga orang yang bersumpah itu menjadi seorang orang yang tidak menyebutkan pengecualian.

Cabang: Pendapat Para Ulama

Perkataan Asy-Syirazi, "Jika dia memakan roti tersebut pada hari itu (hari sebelum jatuh tempo pelaksanaan sumpah), maka dia telah melanggar sumpah." Ini sangat benar, seperti seseorang yang bersumpah akan melunasi hak si fulan pada suatu waktu, kemudian dia melunasinya sebelum waktunya, maka dia telah melanggar sumpah. Karena dia telah meninggalkan apa yang menjadi sumpahnya atas kemauan sendiri, sehingga dia melanggar sumpah. Hal itu sebagaimana jika dia melunasi hak si fulan itu setelah berlalu waktunya.

Sementara itu, Abu Hanifah dan Ahmad mengatakan tentang orang yang memenuhi sumpah sebelum waktunya tiba, bahwa dia tidak melanggar sumpah. Karena konsekuensi dari

sumpahnya itu adalah adanya pelaksanaan sumpah sebelum tiba hari esok.

Oleh karena itu, apabila dia melaksanakan sumpah sebelum waktunya tiba, berarti dia telah melaksanakan sumpahnya sebelum datangnya esok hari, dan itu justru lebih baik.

Dalil kami atas pendapat yang menyatakan, bahwa dia telah melanggar sumpahnya adalah, bahwa dia tidak dapat dinyatakan melaksanakan sumpahnya, kecuali bila melakukan pada waktunya. Oleh karena itu, dia tidak dinyatakan melaksanakan sumpah, apabila melakukan sumpahnya sebelum waktunya. Hal itu sama saja dengan seseorang yang akan berpuasa pada bulan Sya'ban, kemudian dia berpuasa pada bulan Rajab.

Sementara Ibnu Qudamah membedakan antara sumpah pelunasan hak dan yang lainnya, seperti sumpah akan memakan atau meminum sesuatu, menjual atau membeli sesuatu, atau memukul budak atau hal lainnya. Apabila orang yang bersumpah itu menetapkan waktu pelaksanaan sumpahnya, dan dia tidak berniat untuk melakukannya lebih awal dari waktunya, dan latarbelakang sumpahnya itu juga tidak menghendaki adanya pelaksanaan sumpah sebelum waktunya, maka dia belum melaksanakan sumpahnya, kecuali jika dia melaksanakan sumpah itu pada waktunya.

Cabang: Apabila seseorang melakukan sebagian sumpahnya sebelum tiba waktunya dan sebagian lainnya pada waktunya, maka dia belum melaksanakan sumpah. Karena "sumpah akan melakukan sesuatu" itu tidak bisa terlaksana kecuali dengan melakukan semua bagian sumpah pada waktunya.

Jadi, tidak mengerjakan sebagian sumpah pada waktunya sama saja dengan tidak mengerjakan seluruh bagian sumpah pada waktunya. Kecuali jika dia menegaskan bahwa dia mengucapkan sumpah yang memiliki penetapan waktu tersebut, agar dia melaksanakannya tidak melewati waktunya, atau latar belakang munculnya sumpah tersebut menghendaki adanya pelaksanaan sumpah sebelum waktunya.

Cabang: Jika seseorang bersumpah akan melunasi utangnya ketika hilal muncul atau bersama dengan munculnya hilal, pada awal bulan atau seiring datangnya awal bulan, kemudian dia melunasi utangnya ketika matahari baru terbenam pada malam tanggal satu, maka dia telah melaksanakan sumpahnya. Namun jika dia mengakhirkan pembayaran itu dari waktunya, padahal mampu melakukannya pada waktunya, maka dia telah melanggar sumpah.

Apabila dia segera mengambil timbangan, takaran, atau alat ukur lainnya untuk mempersiapkan sesuatu yang akan digunakan untuk membayar utangnya, namun dia tidak dapat membayar utang pada waktunya, karena banyaknya sesuatu yang harus disiapkan, maka dia dinilai tidak melanggar sumpahnya. Karena dia bukan tidak membayarnya.

Jika dia bersumpah akan memakan makanan ini pada waktu ini, kemudian dia mulai menyantapnya, namun dia baru bisa menghabiskannya setelah waktu pelaksanaan sumpah habis, karena banyaknya makanan yang harus dimakan, maka dia tidak melanggar sumpahnya itu. Karena tidak mungkin memakan makanan tersebut seluruhnya pada waktu yang singkat ini.

Oleh karena itu, sumpahnya itu berkaitan dengan permulaan memakan pada waktu pelaksanaan sumpah tersebut, atau makannya itu dilakukan pada waktu pelaksanaan sumpah tersebut, karena disadari tidak mungkin melakukan selain itu. Dalam masalah ini, madzhab Imam Ahmad sama dengan madzhab kami.

Sementara redaksi pernyataan, "*Ilal Lail*" (sampai malam), perlu dipahami bahwa lafazh "*ila*" ini menunjukan makna batasan (sampai). Apabila kalimat yang terletak setelah lafazh *ila* sejenis dengan kalimat yang terletak sebelumnya, maka kalimat yang terletak setelahnya itu mempunyai hukum yang sama dengan kalimat yang terletak sebelumnya. Contohnya adalah ucapanmu, *Isytaraitul Majmu'a Minal Awwal Ilal Iisyrin* (Aku membeli kitab majmu dari juz pertama sampai dua puluh). Dalam hal ini, yang dijual (dan ini merupakan hukumnya) adalah juz-juz kitab *Al Majmu'*. Jika mengacu kepada ketentuan tadi, maka juz kedua puluh tersebut termasuk sesuatu yang dijual. Berbeda dengan ucapanmu, *Isytaraitu Al Fadan Ilal Bait* (Aku membeli sebidang tanah sampai rumah). Dalam kasus ini, rumah tidak termasuk sesuatu yang dijual (sebidang tanah). Karena rumah tidak termasuk sebidang tanah yang dijual.

Oleh karena itu, untuk memastikan kesempurnaan puasa, Allah mensyaratkan puasa dilakukan sampai malam benar-benar diketahui kemunculannya secara jelas. Sebagimana Allah membolehkan makan-minum, sampai siang benar-benar diketahui kemunculannya secara jelas.

Mengenai firman Allah, "*Sampai siku*," terjadi silang pendapat di kalangan para ulama mengenai masuk dan tidaknya siku ke dalam batasan sesuatu yang wajib dibasuh.

Sekelompok ulama mengatakan, bahwa siku masuk ke dalamnya, karena dia merupakan jenis (atau tepatnya bagian) dari sesuatu yang disebutkan sebelumnya (yaitu kedua tangan). Demikianlah yang dikatakan oleh Sibawaih dan yang lainnya. Namun ada juga ulama mengatakan, bahwa siku tidak termasuk yang wajib dibasuh. Akan tetapi pendapat ini sebenarnya keliru.

Sebagian ulama mengatakan, bahwa lafazh "*ila*" juga bisa bermakna "*ma'a*" (beserta), seperti perkataan mereka: *Adz-Dzud ila Dzud Ibilun* (kawanan unta yang terdiri tiga sampai sepuluh ekor, bersama kawanan unta dalam jumlah yang sama, akan melahirkan kewajiban zakat berupa satu unta). Maksudnya, bersama kawanan unta yang jumlahnya tiga sampai sepuluh.

Contoh lainnya adalah firman Allah ﷻ:

وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ

"*Dan janganlah kamu memakan harta mereka bersama hartamu.*" (Qs. An-Nisa [4]: 2)

Sekelompok ulama mutaakhirin mengatakan bahwa lafazh "*ila*" dalam firman Allah tersebut mengandung makna *ma'a* (bersama), seperti firman Allah ﷻ:

مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ

"*Siapakah yang akan menjadi penolongku bersama Allah?*" (Qs. Aali Imraan [3]: 52).

Al Atabi menyenandungkan:

يَسُدُّوْنَ أَبْوَابَ الْقِبَابِ بِضُمَّرٍ # إِلَى عِنَنٍ مُسْتَوْثِقَاتِ الْأَوَاصِرِ

Mereka menutup pintu singa itu dari pintu yang kecil bersama dengan gerbang yang lebar dengan ikatan tali yang kokoh.

Namun Al Hadzaq berkata, "Lafazh ila pada firman Allah ini tetap pada makna aslinya, namun dia mengandung makna penggabungan atau penambahan. Maksudnya, janganlah kalian menambahkan dan menggabungkan harta mereka pada hartamu."

Cabang: Apabila seseorang berkata, "Demi Allah, aku akan melunasi hakmu sampai bulan Ramadhan," maka jika dia melunasi haknya sebelum Ramadhan, berarti dia sudah melaksanakan sumpahnya. Akan tetapi jika dia tidak melunasi haknya sampai bulan Ramadhan tiba, berarti dia telah melanggar sumpahnya. Karena waktu pelunasan hak tersebut adalah sebelum bulan Ramadhan.

Apabila dia mengakhirkannya dari bulan Ramadhan, berarti dia telah kehilangan kesempatan untuk melunasinya, dan itu terjadi atas kehendak pribadinya, sehingga dia pun melanggar sumpahnya.

Jika dia bersumpah: "Demi Allah, aku akan melunasi hakmu sampai awal bulan atau sampai awal hilal," maka para ulama madzhab kami berbeda pendapat:

Di antara mereka ada yang mengatakan, bahwa hukum orang itu sama dengan orang yang bersumpah, "Aku akan melunasi hakmu sampai bulan Ramadhan." Ini merupakan pendapat Al Muzani. Karena kata "*ila*" (sampai) di sini menunjukan arti batasan. Namun di antara mereka juga ada yang mengatakan bahwa hukum orang itu sama dengan orang yang bersumpah,

"Demi Allah, aku akan melunasi hakmu pada awal bulan atau bersama awal bulan."

Pendapat kedua yang merupakan *zhahir* pendapat madzhab yang tertulis. Karena kata ila (sampai) itu kadang menunjukan makna batasan, seperti firman Allah ﷻ,

ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ

"*Kemudian sempurnakanlah puasa sampai (datang) malam.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 187).

Terkadang juga bermakna bersama, seperti yang tertera dalam firman Allah ﷻ,

مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ

"*Siapakah yang akan menjadi penolongku bersama Allah?*" (Qs. Aali Imraan [3]: 52)

Juga firman Allah ﷻ:

فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ

"*Maka basuhlah wajahmu dan tanganmu sampai ke siku.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6). Maksudnya adalah bersama sikunya.

Oleh karena itu, apabila kata "*ila*" tersebut bisa bermakna batasan, dan bisa bermakna bersama, maka kita tidak boleh menyatakan, bahwa orang itu telah melanggar sumpah karena tidak melakukan pelunasan hak sebelum datangnya bulan tersebut, karena pelangaran sumpah akibat hal itu masih diragukan.

Hal tersebut berbeda dengan seseorang yang bersumpah, "Demi Allah, aku akan melunasi hakmu sampai bulan Ramadhan." Karena kata "*ila*" (sampai) dalam sumpah ini tidak mungkin bermakna bersama, sebab mustahil pelunasan hak itu bersamaan dengan perjalanan bulan Ramadhan. Oleh karena itu, kata "*ila*" (sampai) dalam sumpah ini dijadikan dengan makna batasan.

Cabang: Asy-Syafi'i berkata di dalam *Al Umm*, bahwa jika seseorang bersumpah, 'Demi Allah aku akan melunasi hakmu pada malam ketika engkau melihat hilal,' maka pada bagian manapun dari malam tersebut dia melunasi hakmu, berarti dia sudah melaksanakan sumpahnya. Karena dia menetapkan malam itu sebagai waktu untuk melunasi hakmu itu. Namun, jika dia tidak melunasi hakmu pada malam itu, hingga habis waktunya, yaitu berakhirnya malam tersebut, maka dia sudah melanggar sumpahnya."

Apabila seseorang bersumpah, bahwa aku akan melunasi hakmu sampai waktunya, namun dia tidak menentukan kapan waktunya, maka apabila dia melunasi hakmu di sepanjang umurnya, berarti dia sudah melaksanakan sumpahnya.'"

Sementara Imam Malik mengatakan bahwa *Al Hiin* artinya setahun. Oleh karena itu, apabila dia melunasi hakmu dalam jangka setahun, berarti dia sudah melaksanakan sumpahnya. Namun jika dia melunasi hakmu lebih dari satu tahun, berarti dia sudah melanggar sumpahnya.

Imam Abu Hanifah dan Imam Ahmad mengatakan bahwa *Al Hiin* artinya sebulan. Apabila dia melunasi hakmu dalam jangka satu bulan, berarti dia sudah melaksanakan sumpahnya, namun

jika dia malah melunasi hakmu lebih dari satu bulan, berarti dia sudah melanggar sumpahnya.

Dalil kami adalah, bahwa kata *Al Hiin* itu bisa digunakan untuk periode waktu yang singkat ataupun lama. Allah ﷻ berfirman,

وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُۥ بَعْدَ حِينٍ ﴿٨٨﴾

"Dan sesungguhnya kamu akan mengetahui (kebenaran) berita Al Qur`an setelah beberapa waktu lagi." (Qs. Shaad [38]: 88).

Yang dimaksud dengan *hiin* dalam firman tersebut adalah Hari Kiamat.

Allah ﷻ juga berfirman,

هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ

"Bukankah telah datang atas manusia satu waktu dari masa." (Qs. Al Insaan [76]: 1).

Allah ﷻ juga berfirman,

فَذَرْهُمْ فِي غَمْرَتِهِمْ حَتَّىٰ حِينٍ ﴿٥٤﴾

"Maka biarkanlah mereka dalam kesesatannya sampai suatu waktu." (Qs. Al Mu`minuun [23]: 54).

Firman Allah tersebut menunjukkan, bahwa kata *Al Hiin* itu digunakan untuk jangka waktu yang singkat maupun jangka waktu yang lama.

Jika seseorang bersumpah, "Demi Allah, aku akan melunasi hakmu sampai satu tahun, atau sampai satu zaman, atau sampai satu *huqb*, atau sampai satu *muddah*, baik itu periode waktu yang singkat maupun yang lama, maka itu adalah periode waktu tidak ditentukan untuk berapa lama waktunya, sehingga dia tidak dianggap melanggar sumpah hingga dia belum melaksanakannya sampai ajal menjemput.

Abu Hanifah mengatakan, bahwa periode yang singkat adalah periode yang kurang dalam satu bulan. Sedangkan periode yang lama adalah satu bulan. Sementara *Al Huqb* artinya delapan puluh tahun. Sedangkan Imam Malik berkata *Al Huqb* artinya adalah empat puluh tahun, karena diriwayatkan dari Ibnu Abbas tentang firman Allah ﷻ,

"Mereka tinggal di dalamnya berabad-abad lamanya." (Qs. An-Naba` [78]: 23)

Namun demikian Imam Malik juga mengatakan bahwa *Al Huqb* artinya adalah delapan puluh tahun.

Dalil kami adalah bahwa semua istilah itu adalah istilah yang digunakan untuk menyebut periode waktu. Sementara menurut pakar bahasa Arab, tidak disebutkan bahwa istilah tersebut digunakan untuk periode waktu tertentu. Dimana satu periode waktu tertentu, tentunya bisa jadi lebih singkat dari periode waktu lainnya, atau bahkan sebaliknya, yaitu dianggap lebih lama dari periode waktu lainnya lagi.

Sementara yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas, bahwa tidak ada larangan atau tidak ada keterangan yang mengatakan bahwa

kata *Al Huqb* dipakai untuk waktu satu periode yang lama atau lebih sedikit dari yang dikatakannya. Dia mengatakan demikian hanya untuk menafsirkan kata *Al Huqb* dengan penafsiran yang tidak bertentangan dengan makna hakikat dari kata tersebut secara bahasa.

Cabang: Apabila seseorang berkata, "Demi Allah aku akan melunasi hakmu sampai beberapa hari ke depan," maka Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata dalam *Al Mujarrad*, "Jika dia tidak memiliki niat tertentu dari sumpahnya itu, maka menurutku sumpah tersebut berasosiasi untuk tiga hari ke depan. Karena tiga hari tersebut merupakan waktu yang paling singkat. Sebab kata tiga merupakan bentuk paling sedikit atau paling kecil dari sebuah kata plural."

Sedangkan menurut Al Qadhi Husein Ath-Thabari dalam kitabnya menyatakan, bahwa hukum sumpah tersebut adalah sama dengan seseorang yang bersumpah akan melunasi utangnya sampai waktu atau masa tertentu. Alasannya, karena kata beberapa hari ke depan yang diungkapkan dalam sumpah tersebut berasosiasi untuk jangka waktu yang sedikit maupun yang lama.

Terkait hal ini Allah ﷻ berfirman,

فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ

"Maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain." (Qs. Al Baqarah [2]: 184)

Oleh karena itu, ada istilah "masa fitnah" atau "masa yang penuh keadilan," sehingga ungkapan "beberapa hari" tersebut tidak merujuk pada periode waktu yang jelas. Pendapat inilah yang diisyaratkan oleh Ibnu Ash-Shabbagh. Karena dia berkata,

"Perkataan Al Qadhi tidak sesuai dengan pendapat kami tentang makna *Al Hiin* dan *Az-Zamaan*. Karena kami mengatakan, bahwa kata tersebut bisa digunakan untuk periode waktu yang singkat maupun lama, tanpa ada batasan tertentu. Sebab, kata tersebut bisa digunakan untuk sesuatu yang sedikit maupun yang banyak. Dimana kata tersebut tidak dikaitkan dengan jangka waktu terkecil dari makna yang dikandungnya. Demikian pula halnya dengan kata *Al Ayyam* (beberapa hari). Dan Al Mahamili juga tidak menyebutkan selain itu."

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Jika seseorang memiliki hak pada si fulan, misalnya, kemudian orang itu berkata kepada si fulan, "Demi Allah, aku tidak akan meninggalkanmu sebelum aku dapat mengambil hakku secara penuh," kemudian si fulan yang berutang itu melarikan diri darinya, maka orang yang bersumpah itu tidak melanggar sumpahnya. Namun Abu Ali bin Abi Hurairah mengatakan, bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i, sebagaimana dua pendapat yang berlaku bagi orang yang dipaksa (melanggar sumpah).

Akan tetapi pendapat Abu Ali bin Hurairah tadi keliru. Karena dalam kasus ini, orang itu bersumpah akan melakukan sesuatu dengan dirinya, dan sumpah

itu tidak dilanggarnya (karena bukan dia yang meninggalkan orang yang berutang, namun sebaliknya).

Apabila dia berkata, "Demi Allah, engkau tidak boleh meninggalkan aku sebelum aku mengambil hakku secara penuh," kemudian orang yang berutang itu meninggalkannya atas kemauan sendiri dan ingat akan sumpah, maka orang yang bersumpah tadi sudah melanggar sumpahnya. Akan tetapi jika dia meninggalkannya karena dipaksa atau dalam keadaan lupa akan sumpah, maka dalam masalah ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Sebagian ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa dalam permasalahan ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i, sebagaimana dua pendapat yang ada pada kasus orang yang dipaksa dan orang yang lupa. Namun sebagian ulama madzhab kami lainnya mengatakan bahwa dalam masalah ini hanya ada satu pendapat yang telah disepakati oleh para ulama, yaitu dia telah melanggar sumpah. Karena adanya kemauan sendiri dan unsur kesengajaan sangat dipertimbangkan pada perbuatan orang yang bersumpah, bukan pada perbuatan orang lain.

Pendapat yang *shahih* adalah pendapat yang pertama. Dan unsur-unsur tersebut memang sangat dipertimbangkan pada perbuatan orang yang bersumpah akan melakukan sesuatu. Jika sumpah itu terkait dengan perbuatan orang yang bersumpah, maka adanya kemauan sendiri dan unsur kesengajaan sangat dipertimbangkan pada perbuatannya. Namun, jika

sumpah itu terkait dengan perbuatan orang lain, maka adanya kemauan sendiri dan unsur kesengajaan sangat dipertimbangkan pada perbuatannya.

Apabila orang yang bersumpah itu meninggalkan orang yang berutang, maka orang yang bersumpah itu tidak melanggar sumpahnya. Sebab, sumpah itu terkait dengan perbuatan orang berutang, dimana perbuatan (meninggalkan) tersebut tidak muncul dari orang yang berutang.

Apabila seseorang bersumpah, bahwa orang yang berutang kepadanya itu tidak boleh meninggalkannya sebelum dia mengambil haknya secara penuh dari orang yang berutang tersebut, kemudian orang yang berutang itu bangkrut dan meninggalkannya, karena dia mengetahui kewajiban menunggu datangnya kemudahan pada waktu pailit, maka orang yang bersumpah tadi telah melanggar sumpahnya. Karena orang yang berutang tadi melakukan perbuatan yang tidak diperbolehkan dalam sumpah dengan sengaja dan ingat akan sumpah, sehingga mengakibatkan orang yang bersumpah menjadi melanggar sumpah. Meskipun perbuatan tersebut diwajibkan oleh syariat. Sebagaimana jika seseorang bersumpah, "Aku tidak akan mengembalikan barang hasil rampasan kepadamu," kemudian dia mengembalikan barang tersebut, maka dia telah melanggar sumpah, meskipun pengembalian itu diwajibkan oleh syariat. Namun, jika hakim yang mengharuskannya meninggalkan orang yang bersumpah tersebut, maka dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pasal: Apabila seseorang bersumpah tidak akan meninggalkan fulan, misalnya, sebelum dia mengambil haknya dari si fulan secara penuh, kemudian dia mengalihkan hanya atas si fulan kepada orang lain, atau dia membebaskan si fulan dari utang, atau si fulan memberikan pengganti haknya, maka dia telah melanggar sumpah. Karena dia belum mengambil haknya secara penuh.

Apabila haknya itu berupa uang dinar, kemudian si fulan menyerahkan padanya sesuatu yang disebut sebagai dinar, dan ternyata dia memberikan perak (dirham), maka bagi orang yang tidak tahu dinar, dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i. Jika orang yang wajib mengeluarkan hak orang lain berkata, "Demi Allah aku tidak akan meninggalkanmu hingga aku menyerahkan hartamu padamu," dan hak atau harta dalam perkara ini adalah berupa barang, kemudian meminjamkan barang itu untuk menghibah-kannya ke yang meminjam, dan yang meminjam menerimanya, maka orang yang meminjam atau ber-utang tersebut melanggar sumpahnya. Karena dengan menerima hibah tersebut, dia telah kehilangan ke-sempatan untuk mengembalikan barang itu kepada pemiliknya, sebagaimana yang menjadi sumpahnya.

Akan tetapi jika hak tersebut berupa utang, kemudian pemberi piutang itu membebaskannya dari utangnya, dan menurut pendapat *shahih* dalam madzhab adalah tidak dibutuhkan penerimaan atau *qabul* dalam kasus pembebasan utang, sehingga dalam masalah ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-

Syafi'i, sebagaimana orang yang bersumpah tidak akan masuk ke dalam sebuah rumah, kemudian dia dibawa ke sana dengan dipaksa.

Penjelasan:

Apabila seseorang mempunyai hak atas orang lain, kemudian pemilik hak berkata kepada orang itu, "Demi Allah, aku tidak akan meninggalkanmu sebelum aku mengambil hakku darimu secara sempurna," berarti orang yang bersumpah ini telah mengaitkan sumpahnya pada perbuatannya sendiri.

Jika dia telah mengambil haknya secara penuh sebelum meninggalkan orang itu, berarti dia sudah melaksanakan sumpahnya. Namun jika dia meninggalkan orang itu atas kemauannya sendiri sebelum dapat mengambil haknya secara penuh, berarti dia sudah melanggar sumpahnya.

Apabila dia memberikan penangguhan kepada orang itu hingga akhirnya dia meninggalkan orang itu, atau dia lupa akan sumpahnya kemudian dia meninggalkan orang itu sebelum mengambil haknya secara penuh, maka apakah dalam kasus ini dia telah melanggar sumpah? Dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Jika orang yang wajib mengeluarkan hak tersebut melarikan diri dari orang yang bersumpah sebelum melunasi kewajibannya, maka mayoritas ulama madzhab kami mengatakan, bahwa orang yang bersumpah itu tidak melanggar sumpahnya. Dalam masalah ini hanya ada satu pendapat yang disepakati para ulama.

Akan tetapi, Syaikh Abu Ishaq meriwayatkan bahwa Abu Ali bin Abu Hurairah mengatakan, "Apakah orang yang bersumpah itu melanggar sumpah? Dalam masalah ini ada dua pendapat, seperti dua pendapat yang ada pada seseorang yang bersumpah tidak akan meninggalkan orang yang berutang padanya, kemudian dia dipaksa untuk meninggalkan orang yang berutang padanya itu." Pendapat ini pun merupakan pendapat Al Mas'udi.

Namun pendapat pertama lebih *shahih*. Karena orang yang bersumpah itu mengaitkan sumpahnya pada perbuatan dirinya sendiri, dan perbuatan itu tidak ditemukan darinya. Oleh karena itu, apabila orang yang wajib mengeluarkan hak tersebut melarikan diri dari orang yang bersumpah, maka orang yang bersumpah tersebut tidak melanggar sumpah, apakah perbuatan melarikan diri tersebut atas perintah dan kemauan orang yang bersumpah, atau tanpa perintah dan kemauannya.

Apabila orang yang mempunyai hak itu berkata kepada orang yang wajib mengeluarkan hak, "Demi Allah, engkau tidak boleh meninggalkan aku sebelum aku mengambil hakku darimu secara sempurna," berarti orang yang bersumpah itu telah mengaitkan sumpahnya itu pada perbuatan orang yang wajib mengeluarkan hak. Jika orang yang wajib mengeluarkan hak itu memberikan haknya secara penuh sebelum dia meninggalkan orang yang wajib mengeluarkan hak, berarti dia sudah melaksanakan sumpahnya. Akan tetapi jika orang yang wajib mengeluarkan hak tersebut meninggalkan orang yang bersumpah sebelum melunasi kewajibannya, dan perbuatan meninggalkan ini terjadi atas kehendak orang yang wajib mengeluarkan hak, maka orang yang bersumpah itu telah melanggar sumpahnya, apakah dia meninggalkan orang yang bersumpah itu atas perintah dan

kemauan orang yang bersumpah, atau pun tidak atas perintah dan kemauan orang yang bersumpah.

Dalam masalah ini, penulis *At-Taqrib* berkata, "Apabila orang yang wajib mengeluarkan hak itu melarikan diri, apakah orang yang bersumpah tersebut melanggar sumpah? Dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i. Namun, pendapat pertama adalah pendapat yang masyhur."

Apabila orang yang wajib mengeluarkan hak memaksa pemilik hak, hingga pemilik hak meninggalkan orang yang wajib mengeluarkan hak sebelum haknya terlunasi, atau pemilik hak yang sudah bersumpah tersebut lupa akan sumpahnya sehingga dia meninggalkan orang yang wajib mengeluarkan hak sebelum haknya terpenuhi, apakah dalam kasus ini orang yang bersumpah (pemilik hak) telah melanggar sumpahnya? Dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Apabila pemilik hak meninggalkan orang yang wajib mengeluarkan hak sebelum haknya terpenuhi, maka pemilik hak (orang yang bersumpah) tidak melanggar sumpah. Dalam hal ini hanya ada satu pendapat yang disepakati para ulama. Karena pemilik hak tidak mengaitkan sumpah dengan pekerjaannya sendiri, akan tetapi dia mengaitkannya dengan perbuatan orang yang wajib mengeluarkan hak, sementara orang yang wajib mengeluarkan hak tidak melakukan perbuatan meninggalkan tersebut, tetapi yang meninggalkan adalah pemilik hak.

Apabila pemilik hak berkata, "Demi Allah, engkau dan aku tidak akan berpisah hingga engkau memenuhi hakku," atau, "kita, yaitu aku dan kamu, tidak akan berpisah sampai aku mengambil hakku secara penuh darimu," berarti dalam sumpah ini pemilik hak sudah mengaitkan sumpahnya dengan perbuatan mereka

masing-masing, yaitu perbuatan pemilik hak dan perbuatan yang wajib mengeluarkan hak. Oleh karena itu, jika salah satu pihak meninggalkan pihak lainnya secara sengaja, atas kemauannya sendiri, dan ingat akan sumpah tersebut, sebelum hak tersebut terpenuhi, berarti orang yang bersumpah tadi sudah melanggar sumpahnya, karena dia mengaitkan sumpahnya itu kepada masing-masing dari kedua belah pihak.

Asy-Syafi'i berkata dalam *Al Umm*: Jika seseorang berkata, "Demi Allah, aku dan dia tidak akan berpisah," kemudian dia meninggalkan pihak lainnya, maka orang yang bersumpah tersebut telah melanggar sumpahnya. Ini menurut pendapat orang yang tidak menganulir kesalahan dan ketidaksengajaan dari orang yang lupa. Namun dia tidak melanggar sumpah menurut orang yang menganulir kesalahan dan ketidaksengajaan dari orang yang lupa.

Syaikh Abu Hamid berkata: Pendapat ini keliru, karena tidak ada perbedaan antara sumpah, "aku dan engkau tidak akan berpisah," dan "Aku dan dia tidak akan berpisah."

Dalam kasus ini, orang yang bersumpah tersebut seharusnya dinyatakan melanggar sumpah, dan dalam hal inipun hanya ada satu pendapat yang disepakati ulama. Karena makna dari sumpah tersebut adalah engkau tidak akan meninggalkanku dan akupun tidak akan meninggalkanmu.

Jika dia bersumpah untuk melakukannya kemudian dia meninggalkannya berarti dia sudah melanggar sumpah, karena pemikiran dirinya itulah yang telah mengubah perbuatan yang dia lakukan.

Jika pemilik hak berkata, "Demi Allah kita tidak akan berpisah hingga aku mengambil hakku darimu," maka dalam kasus ini ada dua riwayat. Sebagian dari para ulama madzhab kami

mengatakan bahwa dia tidak melanggar sumpah, kecuali bila masing-masing pihak meninggalkan pihak yang lainnya. Sementara jika salah satu pihak meninggalkan pihak lainnya, maka dalam hal ini orang yang bersumpah tidak melanggar sumpah, karena dia mengaitkan sumpah tersebut dengan adanya perpisahan dari kedua belah pihak, sehingga dia tidak melanggar sumpah, hanya karena adanya perbuatan meninggalkan yang dilakukan oleh salah satu pihak.

Akan tetapi Ibnu Ash-Shabbagh mengatakan, bahwa jika salah satu pihak meninggalkan pihak yang lainnya atas kemauan sendiri dan ingat akan sumpah tersebut, berarti dia sudah melanggar sumpah, karena dia mengatakan: Aku dan engkau tidak akan berpisah. Dalam hal ini, dia mengaitkan perbuatan berpisah tersebut pada sumpah, dan perbuatan berpisah tersebut sudah dilakukan oleh salah satu dari keduanya.

Cabang: Apabila pemilik hak berkata, "Demi Allah, aku tidak akan meninggalkanmu hingga aku mengambil hakku darimu secara penuh," kemudian orang yang wajib mengeluarkan hak bangkrut, maka jika pemilik hak meninggalkan orang yang wajib mengeluarkan hak itu tanpa ada paksaan dari hakim untuk meninggalkannya, maka dia sudah melanggar sumpahnya.

Dalam hal ini hanya ada satu pendapat yang disepakati para ulama. Karena, pemilik hak telah meninggalkan orang yang wajib mengeluarkan hak atas kemauan pemilik hak, meskipun hal itu memang wajib dilakukannya. Kasus tersebut sebagaimana jika seseorang bersumpah tidak akan melaksanakan shalat, kemudian dia menunaikan shalat fardhu.

Akan tetapi jika hakim yang memaksa pemilik hak agar meninggalkan orang yang wajib mengeluarkan hak, maka apakah pemilik hak yang tadi bersumpah dinyatakan sudah melanggar sumpahnya?

Dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i, sebagaimana jika orang yang wajib mengeluarkan hak memaksa pemilik hak agar meninggalkan dirinya (orang yang wajib mengeluarkan hak), hingga pemilik hak pun meninggalkannya.

Jika hak yang dimiliki oleh pemilik hak itu berupa uang dirham, kemudian pihak yang wajib mengeluarkan hak memberinya uang dirham, kemudian pemilik hak mengetahui bahwa uang dirham tersebut terbuat dari timah atau tembaga (bukan dari perak), maka jika pemilik hak mengetahui hal itu sebelum berpisah, kemudian dia meninggalkan orang yang wajib mengeluarkan hak, berarti pemilik hak telah melanggar sumpah. Karena dia telah meninggalkan orang yang wajib mengeluarkan hak atas kemauannya sendiri, sebelum haknya terpenuhi.

Namun jika pemilik hak menyangka bahwa uang dirham tersebut bagus, kemudian dia meninggalkan orang yang wajib mengeluarkan hak, kemudian dia mengetahui bahwa uang dirham tersebut terbuat dari timah atau tembaga, maka dia seperti orang yang dipaksa untuk meninggalkan pihak yang wajib mengeluarkan hak. Namun apakah dalam kasus ini dia dinyatakan melanggar sumpah? Dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Jika pihak yang wajib mengeluarkan hak mengalihkan hak sang pemilik hak kepada orang lain, maksudnya pihak yang wajib mengeluarkan hak tersebut melakukan *hiwalah*, kemudian pemilik hak meninggalkan pihak yang wajib mengeluarkan hak, maka pemilik hak telah melanggar sumpahnya. Karena dia belum

menerima haknya dari pihak yang wajib mengeluarkan hak secara sempurna. Karena istilah menerima hak dengan sempurna itu tidak terjadi pada praktek *hiwalah* yang disebutkan tadi.

Cabang: Apabila pemilik hak berkata, "Demi Allah, aku tidak akan meninggalkanmu hingga aku mengambil hakku secara penuh," kemudian pihak yang wajib mengeluarkan haknya memberinya pengganti dari haknya, misalnya haknya berupa uang dirham atau dinar, lalu pihak yang wajib mengeluarkan haknya memberikan pengganti dengan sesuatu yang lain, lalu pemilik hak meninggalkan pihak yang wajib mengeluarkan hak, maka dalam kasus ini pemilik hak sudah melanggar sumpahnya. Apakah nilai pengganti tersebut setara dengan haknya atau pun tidak. Karena yang diambil pemilik hak itu bukanlah haknya, akan tetapi merupakan pengganti dari haknya.

Apabila hal tersebut sudah ditetapkan, sebenarnya Al Muzani menukil bahwa jika pemilik hak mengambil pengganti dari haknya, maka jika nilai dari pengganti haknya itu setara dengan haknya, maka dia tidak melanggar sumpah. Akan tetapi jika nilainya itu kurang dari haknya, maka dia telah melanggar sumpahnya. Al Muzani berkata, "Nilai tersebut tidak bermakna." Namun ulama madzhab kami mengatakan bahwa pendapat yang dinukil oleh Al Muzani tersebut bukanlah madzhab Asy-Syafi'i, akan tetapi madzhab Imam Malik. Karena Asy-Syafi'i menyebutkan pada awal pembahasan sumpah. Tentang seseorang yang mengambil pengganti dari haknya, kemudian dia menyebutkan bahwa orang ini sudah melaksanakan sumpahnya, lantas apakah nilai dari penggganti haknya itu setara dengan haknya atau kurang

dari haknya. Dalil kami adalah alasan yang telah disebutkan di atas.

Jika pemilik hak berkata, "Demi Allah, aku tidak akan meninggalkanmu hingga aku mengambil secara penuh," namun dia tidak mengatakan, "Mengambil hakku secara penuh," kemudian dia mengambil pengganti haknya dari pihak yang wajib mengeluarkan haknya, maka dalam kasus ini dia tidak melanggar sumpahnya, karena dia telah mengambil haknya secara penuh. Akan tetapi jika nilai pengganti itu kurang dari haknya, maka dia telah melanggar sumpahnya. Karena dia belum mengambil haknya secara penuh, Akan tetapi masih meninggalkan sebagiannya.

Apabila pemilik hak berkata, "Aku tidak akan meninggalkanmu ketika hakku masih ada padamu," kemudian dia mengambil pengganti haknya dari pihak yang wajib mengeluarkan haknya, atau dia membebaskan pihak yang wajib mengeluarkan haknya dari tanggungan, maka dia tidak melanggar sumpah, karena tidak ada lagi haknya yang tertanggung oleh pihak yang wajib mengeluarkan haknya.

Cabang: Apabila pihak yang wajib mengeluarkan hak berkata, "Demi Allah, aku tidak akan meninggalkanmu sebelum aku menyerahkan harta padamu," atau "Demi Allah, aku tidak akan meninggalkanmu sebelum aku melunasi hakmu," dalam hal ini ada beberapa rincian masalah:

Jika hak yang wajib diserahkan dan dilunasi tersebut berupa benda, maka pelunasan harus dilakukan dengan barang tersebut. Jika ternyata pemilik barang/hak memberikan barang tersebut kepada orang yang bersumpah (pihak yang wajib mengeluarkan hak), lalu orang yang bersumpah ini menerima pemberian

tersebut, bahkan pemilik barang juga mengizinkannya untuk menguasai barang tersebut, kemudian tibalah waktu penyerahan barang, dan penerimaan pemberian tersebut telah terjadi sebelum pihak yang wajib mengeluarkan hak menyerahkan barang tersebut kepada pemiliknya, maka pihak yang bersumpah ini telah melanggar sumpahnya. Karena dia telah kehilangan kesempatan untuk menyerahkan hak pemilik barang dengan kehendaknya sendiri, karena dia sudah menerima pemberian tersebut sebelum menyerahkan barang itu kepada pemilik barang.

Namun jika hak tersebut berupa piutang, kemudian pemilik hak membebaskan pihak yang wajib mengeluarkan hak dari tanggungan utang tersebut, maka jika kita katakan bahwa pembebasan utang itu membutuhkan *qabul* (penerimaan), kemudian pihak yang bersumpah tadi menerima pembebasan utang tersebut, maka dia sudah melanggar sumpahnya. Karena dia sudah kehilangan kesempatan untuk melunasi utang, sebab dirinya menerima pembebasan utang tersebut sebelum membayar utangnya itu.

Namun jika kita berpendapat, bahwa pembebasan utang itu tidak membutuhkan *qabul*, maka dia sudah terbebas dari utangnya, dimana dia kehilangan kesempatan untuk melunasi dan membayar utangnya bukan atas kehendaknya (sehingga dia tidak melanggar sumpah).

Al Mahamili berkata: Ada kemungkinan pada dirinya terdapat dua pendapat Asy-Syafi'i, sebagaimana yang terjadi pada orang yang dipaksa. Namun ada kemungkinan juga hanya ada satu pendapat yang telah disepakati oleh para ulama, yaitu dia tidak melanggar sumpah. Karena dia tidak melakukan apapun yang bisa

melanggar sumpahnya, baik atas kemauan sendiri maupun yang dilakukan secara terpaksa."

Jika hal tersebut sudah ditetapkan, maka ketahuilah bahwa perpisahan atau perbuatan meninggalkan yang bisa menimbulkan pelanggaran sumpah pada semua contoh kasus di atas adalah perpisahan yang sudah kami sebutkan pada pembahasan tentang terputusnya *khiyar* majelis dalam akad jual-beli. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Pendapat Para Ulama

Jika pemilik hak bersumpah, "Demi Allah, aku tidak akan meninggalkanmu hingga aku mengambil hakku secara penuh darimu," kemudian pihak yang wajib mengeluarkan hak melarikan diri dari orang yang bersumpah ini, maka dalam hal ini pihak yang bersumpah tidak melanggar sumpah. Demikianlah yang dikatakan oleh Imam Ahmad.

Terkait dengan contoh kasus tersebut, para pakar fikih membaginya menjadi sepuluh permasalahan:

Permasalahan Pertama: Pemilik hak (orang yang bersumpah) meninggalkan pihak yang wajib mengeluarkan hak atas kemauan sendiri, maka dia sudah melanggar sumpah, tanpa ada silang pendapat di kalangan ulama. Lantas apakah dia meninggalkan pihak yang wajib mengeluarkan hak itu setelah membebaskan dari tanggungannya, atau haknya masih ada dalam tanggungannya. Alasan mengapa dia dinyatakan melanggar sumpah adalah, karena dia meninggalkannya sebelum menerima haknya dengan sempurna.

Permasalahan Kedua: Pemilik hak (orang yang bersumpah) meninggalkan pihak yang wajib mengeluarkan hak secara terpaksa. Dalam masalah ini perlu ditinjau terlibih dahulu; apabila dia didorong dengan paksa hingga keduanya (pemilik hak dan pihak yang wajib mengeluarkan hak) terpisah, maka dia tidak melanggar sumpah. Namun jika dia hanya dipaksa dengan ancaman atau pukulan, maka dalam masalah ini ada dua riwayat pendapat. Sebagian ulama madzhab kami mengatakan, bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i, sebagaimana dua pendapat yang ada pada kasus seseorang yang bersumpah tidak akan masuk sebuah rumah, kemudian dia memasukinya dengan kedua kakinya, padahal dia tidak dibawa ke rumah itu, akan tetapi hanya dipukul. Sedangkan sebagian ulama madzhab Hanbali, seperti Abu Bakr menyebutkan, bahwa dia itu melanggar sumpah karena hanya dipukul dan diancam. Sedangkan pada kasus orang yang lupa terdapat perincian.

Permasalahan Ketiga: Orang yang berutang atau yang wajib mengeluarkan hak lari meninggalkan pemilik hak, tanpa kemauan pemilik hak. Jika ini yang terjadi, maka pemilik hak (yang tadi bersumpah), tidak melanggar sumpahnya. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Imam Ahmad menurut salah satu riwayat yang bersumber darinya. Demikian pula dengan Imam Malik, Abu Tsaur, Ibnul Al Mundzir, dan ulama fikih rasionalis.

Sedangkan dalam riwayat kedua dari Imam Ahmad, disebutkan, bahwa orang yang bersumpah itu sudah melanggar sumpahnya. Sebab, makna dari sumpahnya itu adalah tidak akan terjadi perpisahan antara dia dan pihak yang wajib mengeluarkan haknya.

Dalil kami untuk menguatkan pendapat yang menyatakan tidak melanggar sumpah adalah, pemilik hak telah mengaitkan sumpahnya itu dengan perbuatan. Sedangkan perbuatan yang dilakukan oleh pihak yang wajib mengeluarkan hak, itu dilakukan atas kehendaknya, bukan atas kehendak pemilik hak. Oleh karena itu, sang pemilik hak (orang yang bersumpah) tidak melanggar sumpahnya. Sebagaimana jika seseorang berkata, "Aku tidak akan berdiri," kemudian orang lain berdiri.

Permasalahan Keempat: Orang yang bersumpah (pemilik hak) mengizinkan pihak yang wajib mengeluarkan hak untuk pergi, sehingga dia pun meninggalkan orang yang bersumpah (pemilik hak) itu. Dalam hal ini, orang yang bersumpah itu tidak melanggar sumpahnya. Namun Al Khiraqi mengatakan, bahwa dia itu telah melanggar sumpahnya. Pendapat ini sebagaimana pendapat yang dapat dipahami dari perkataan Ibnu Qudamah.

Namun Al Qadhi memahami dari perkataan Ibnu Qudamah, bahwa orang itu tidak melanggar sumpahnya. Sebab dia tidak melakukan perbuatan yang diharamkan dalam sumpahnya (yaitu meninggalkan pihak yang wajib mengeluarkan haknya).

Permasalahan Kelima: Pihak yang wajib mengeluarkan hak meninggalkan pemilik hak tanpa meminta izin kepada pemilik hak, Akan tetapi tidak pula meninggalkannya, sehingga pihak yang wajib mengeluarkan hak ini mungkin untuk bersama tetap dengan pemilik hak dan bisa berjalan bersamanya, namun dia tidak melakukan hal tersebut, maka hukumnya seperti hukum pada permasalahan sebelumnya.

Permasalahan Keenam: Pihak yang wajib mengeluarkan hak itu melunasi kewajiban terhadap pemilik hak, sehingga pemilik hak meninggalkannya karena menduga bahwa dia sudah melunasi

kewajibannya itu terhadap dirinya. Padahal pihak yang mengeluarkan hak tersebut hanya memberikan uang dirham yang buruk atau baru separuhnya, kemudian pemilik hak langsung pergi. Mengenai adanya pelanggaran sumpah dalam masalah ini ada dua pendapat, seperti yang terjadi pada orang yang lupa.

Dari Imam Ahmad juga diriwayatkan adanya dua riwayat pendapat, seperti dua pendapat yang ada dalam madzhab kami.

Pendapat Pertama: Dia telah melanggar sumpah. Pendapat ini merupakan pendapat Imam Malik. Karena dia meninggalkannya sebelum terpenuhi haknya, dan itu terjadi atas kehendaknya.

Pendapat Kedua: Dia tidak melanggar sumpahnya. Pendapat ini adalah pendapat Abu Tsaur dan ulama fikih rasionalis ketika menemukan dirham yang diberikan itu palsu. Namun, jika dia menemukan sebagian besar uang itu terbuat dari tembaga, maka dia telah melanggar sumpah. Jika dia menemukannya memenuhi hak, kemudian dia mengambilnya, maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i, sebagaimana dua pendapat yang berlaku bagi orang yang lupa. Itu karena dia menduga bahwa dia sudah mengambil haknya secara penuh, sehingga sama dengan ketika dia menemukannya dalam keadaan buruk.

Akan tetapi Abu Tsaur dan ulama fikih rasionalisis mengatakan bahwa dia telah melanggar sumpah. Namun jika dia mengetahui secara langsung, kemudian dia meninggalkan pihak yang mengeluarkan hak, maka dia melanggar sumpah lantaran dia belum menerima haknya secara penuh.

Permasalahan Ketujuh: Hakim menyatakan pihak yang wajib mengeluarkan hak itu telah bangkrut, sehingga pemilik hak pun meninggalkannya. Dalam hal ini perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila hakim mengharuskan pemilik hak meninggalkan pihak

yang wajib mengeluarkan hak, maka dalam kasus ini pemilik hak seperti orang yang dipaksa meninggalkan pihak yang wajib mengeluarkan hak, pahadal dia sudah bersumpah untuk tidak meninggalkannya.

Namun jika hakim tidak mengharuskan pemilik hak meninggalkan pihak yang wajib mengeluarkan hak, akan tetapi dia meninggalkan pihak yang wajib mengeluarkan hak karena dia mengetahui kewajiban meninggalkannya, (karena harus menunggu sampai datang waktu lapang), maka dalam kasus ini pemilik hak telah melanggar sumpahnya. Karena dia meninggalkan pihak yang wajib mengeluarkan hak tanpa ada paksaan, sehingga dia pun melanggar sumpah, sebagaimana seseorang bersumpah tidak akan shalat, kemudian dia wajib melaksanakan shalat dan dia pun mengerjakannya, maka dia telah melanggar sumpahnya.

Permasalahan Kedelapan: Pemilik hak diberitahu oleh pihak yang wajib mengeluarkan haknya bahwa haknya sudah dialihkan kepada orang lain, lalu pemilik hak pun meninggalkan pihak yang wajib mengeluarkan hak, maka dalam kasus ini pemilik hak telah melanggar sumpahnya. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Ahmad dan Abu Tsaur.

Sedangkan Abu Hanifah dan Muhammad mengatakan, bahwa dia tidak melanggar sumpah, karena pihak yang wajib mengeluarkan hak itu sudah bebas dari tanggungannya. Sementara alasan madzhab kami adalah karena pemilik hak belum menerima haknya secara penuh, karena dia tidak menerima apapun, sehingga dia berhak menuntut haknya. Oleh karena itu, dia meninggalkan pihak yang wajib mengeluarkan hak tersebut, maka dia pun dinyatakan telah melanggar sumpahnya itu, sebagaimana

jika pihak yang wajib mengeluarkan hak tersebut belum bebas dari tanggungannya.

Jika pemilik hak menduga bahwa dirinya sudah memenuhi sumpahnya, sehingga dia meninggalkan pihak yang wajib mengeluarkan hak, maka dalam hal ini ada dua pendapat. Namun pendapat yang *shahih* menyatakan bahwa dia melanggar sumpah. Karena tidak tahu hukum syara' itu tidak bisa menghalangi terjadinya pelanggaran sumpah, sebagaimana halnya jika dia tidak mengetahui bahwa sumpah ini melahirkan konsekuensi membayar *kafarat*.

Namun jika sumpahnya itu adalah, "Aku tidak akan meninggalkanmu saat aku masih mempunyai hak terhadapmu," kemudian haknya itu dialihkan oleh pihak yang wajib mengeluarkan haknya kepada orang lain, kemudian dia meninggalkan pihak yang wajib mengeluarkan hak, maka dia tidak melanggar sumpah. Sebab, dia tidak lagi mempunyai hak atas pihak yang wajib mengeluarkannya tadi.

Akan tetapi jika dia hanya menerima jaminan, pertanggungan atau gadaian, kemudian dia meninggalkan pihak yang wajib mengeluarkan hak, maka tanpa ada keraguan lagi, bahwa dia sudah melanggar sumpahnya itu. Karena dia berhak menuntut haknya atas pihak yang berutang.

Permasalahan Kesembilan: Pihak yang wajib mengeluarkan hak telah memberikan pengganti hak kepada pemilik hak, kemudian sang pemilik hak meninggalkannya, maka dalam hal ini pemilik hak telah melanggar sumpah. Karena sumpahnya itu terkait dengan hak itu sendiri, sedangkan yang diterimanya adalah pengganti hak tersebut.

Sementara Abu Hanifah dan Abu Hamid mengatakan, "Dia tidak melanggar sumpah."

Jika sumpahnya adalah: "Aku tidak akan meninggalkanmu hingga engkau bebas dari hakku," atau "selama masih ada hakku terhadapmu," maka dia tidak melanggar sumpah. Dalam hal ini hanya ada satu pendapat yang disepakati para ulama. Karena haknya memang sudah tidak ada. Ini merupakan salah satu dari dua pendapat di kalangan para sahabat Ahmad.

Permasalahan Kesepuluh: Pemilik mengutus seorang wakil untuk mengambil haknya secara penuh. Jika si wakil meninggalkan orang yang wajib mengeluarkan hak sebelum si wakil menerima haknya dengan penuh, maka dia telah melanggar sumpah, karena dia telah meninggalkannya sebelum terpenuhi hak orang tersebut. Namun, jika si wakil sudah mengambil haknya secara penuh, kemudian dia meninggalkan pihak yang wajib mengeluarkan hak tesebut, maka dia tidak melanggar sumpah. Karena penerimaan hak yang dilakukan oleh wakilnya merupakan penerimaan baginya, sehingga dapat membebaskan orang yang berutang (yang wajib mengluarkan) dan berada dalam jaminan orang yang mewakilkan (pemilik hak).

Bab: *Kafarah* Sumpah

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Jika seseorang bersumpah dengan nama Allah, kemudian dia melanggar sumpahnya, maka dia wajib membayar *kafarat*. Dalilnya adalah hadits riwayat Abdurrahman bin Samurah, dia berkata:

Rasulullah ﷺ bersabda kepadaku, لَا تَسْأَلْ الْإِمَارَةَ فَإِنَّكَ إِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِّلْتَ إِلَيْهَا، وَإِنْ أُعْطِيتَهَا مِنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا، وَإِنْ حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ، وَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ "*Wahai Abdurrahman bin Samurah, janganlah engkau meminta jabatan! Karena jika engkau diberikan jabatan karena memintanya, maka engkau akan dibiarkan dalam mengemban jabatan tersebut. Namun jika engkau diberi jabatan tanpa memintanya, maka engkau akan diberi bantuan dalam mengemban jabatan itu. Jika engkau bersumpah dengan sebuah sumpah, kemudian engkau melihat hal yang lebih baik daripada apa yang menjadi sumpahmu, maka lakukanlah hal yang lebih baik tersebut, dan bayarlah kafarat sumpahmu.*"

Apabila seseorang bersumpah untuk melakukan suatu perbuatan sebanyak dua kali, misalnya dia mengatakan, "Demi Allah, aku tidak akan masuk rumah ini, Demi Allah, aku tidak akan masuk rumah ini," maka menurutku, kasus ini perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila dia berniat memberikan penguatan sumpah dengan perkataan atau sumpah yang kedua tersebut, (jika dia melanggar sumpahnya) maka dia hanya wajib membayar satu kafarat saja. Akan tetapi jika dia berniat memulai pembicaraan baru dengan perkataan atau sumpah yang kedua tersebut, (apabila dia melanggar sumpahnya) maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia wajib membayar dua *kafarat.* Karena dua kalimat tersebut adalah dua sumpah yang diucapkan atas nama Allah, sehingga ada dua kafarat yang terkait dengan pelanggaran kedua sumpah tersebut, sebagaimana ada kafarat yang terkait dengan pelanggaran dua sumpah untuk melakukan dua perbuatan.

Pendapat Kedua: Dia hanya wajib membayar satu kafarat saja, dan pendapat inilah yang *shahih.* Karena sumpah yang kedua hanya menjelaskan sumpah yang pertama, sehingga tidak wajib lebih dari satu *kafarat,* sebagaimana jika yang dimaksud dari sumpah kedua itu adalah untuk memberikan penguatan terhadap sumpah pertama.

Apabila dia tidak memiliki niat apapun dengan mengucapkan perkataan atau sumpah yang kedua tersebut, maka apabila kita mengatakan bahwa dia hanya wajib membayar satu kafarat apabila berniat memulai pembicaraan dengan perkataan atau sumpah yang kedua tersebut, maka dalam kasus ini pun (tidak ada niat apapun) dia hanya wajib membayar satu *kafarat.* Akan tetapi jika di sana kita mengatakan bahwa dia wajib membayar dua *kafarat,* maka dalam kasus ini ada dua pendapat, berdasarkan dua pendapat Asy-Syafi'i yang ada pada kasus seseorang yang mengucapkan dua kata thalak tanpa ada niat apapun dengan ucapan thalak yang kedua.

Pasal: *Kafarah* sumpah yaitu memberi makan atau pakaian kepada sepuluh orang miskin, atau

memerdekakan seorang budak. Orang yang bersumpah dipersilakan untuk memilih di antara ketiga perkara tersebut (memberi makan, memberi pakaian atau memerdekakan budak). Dalil atas hal itu adalah firman Allah ﷻ,

لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ ۖ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ

"*Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak disengaja (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka kafaratnya (denda pelanggaran sumpah) ialah memberi memakan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi mereka pakaian, atau memerdekakan seorang hamba sahaya,*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 89).

Apabila pelanggar sumpah tidak mampu melakukan ketiga perkara tersebut, maka dia harus berpuasa selama tiga hari, ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ

"Barangsiapa tidak mampu melakukannya, maka (kafaratnya) berpuasalah tiga hari," (Qs. Al Maa`idah [5]: 89).

Apabila seseorang akan membayar kafarat sumpah dengan mengeluarkan harta, maka yang dianjurkan adalah dia tidak membayar kafarat dahulu sebelum terjadinya pelanggaran sumpah. Tujuannya adalah agar dia terhindar dari sesuatu yang masih menjadi silang pendapat di kalangan para ulama. Sebab, Abu Hanifah tidak membolehkan pembayaran kafarat sebelum terjadinya pelanggaran sumpah.

Apabila seseorang hendak membayar kafarat sumpah dengan mengeluarkan harta sebelum terjadinya pelanggaran sumpah, maka menurutku ada hal-hal yang perlu ditinjau; apabila pelanggaran sumpah tersebut bukanlah sebuah kemaksiatan, maka boleh saja membayar kafarat sumpah lebih dahulu daripada pelanggaran sumpah, karena itu merupakan sebuah kewajiban yang terkait dengan harta, dan kewajiban ini melekat karena adanya dua sebab khusus (yaitu sumpah dan pelanggaran sumpah). Oleh karena itu, apabila salah satu sebab sudah terjadi (yaitu sumpah), maka boleh saja mendahulukan pembayaran kafarat atas sebab lainnya (yaitu pelanggaran sumpah), seperti halnya boleh mengeluarkan zakat sebelum *haul*. Namun jika pelanggaran sumpah tersebut berupa maksiat, maka dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Boleh mendahulukan pembayaran *kafarat* atas pelanggaran sumpah, berdasarkan alasan yang telah kami sebutkan.

Pendapat Kedua: Tidak boleh mendahulukan pembayaran kafarat atas pelanggaran sumpah (yang berupa kemaksiatan ini), karena hal ini akan mendorong pada perbuatan maksiat.

Ulama madzhab kami juga berbeda pendapat mengenai boleh atau tidaknya mendahulukan pembayaran kafarat *zhihar* sebelum kembali menggauli istri. Demikian pula mereka pun berbeda pendapat mengenai boleh tidaknya mendahulukan kafarat pembunuhan, setelah terjadinya perbuatan melukai seseorang namun sebelum dia meninggal dunia.

Di antara ulama madzhab kami lainnya, ada juga yang mengatakan, bahwa dalam permasalahan ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i, sebagaimana yang kami katakan pada persoalan sumpah yang pelanggarannya berupa kemaksiatan. Namun, di antara ulama madzhab kami lainnya juga ada yang mengatakan, bahwa dalam permasalahan kafarat *zhihar* dan pembunuhan ini boleh mendahulukan pembayaran kafarat atas pelanggaran, karena pembayaran kafarat ini tidak menggiring pada perbuatan maksiat.

Namun jika seseorang hendak membayar kafarat sumpah dengan melakukan puasa, maka puasa ini tidak boleh dilakukan sebelum terjadinya pelanggaran sumpah. Karena puasa adalah ibadah fisik, sehingga tidak perlu dikerjakan lebih awal. Oleh karena itu, tidak

boleh mengerjakannya lebih awal daripada hal yang mewajibkannya, seperti tidak diperbolehkannya mengerjakan puasa Ramadhan sebelum waktunya.

Pasal: Apabila seseorang ingin membayar kafarat sumpah dengan memerdekakan budak (sebelum terjadinya pelanggaran sumpah), maka hal ini tidak diperbolehkan, kecuali karena alasan yang ada pada permasalahan *zhihar*, sebagaimana yang sudah kami sebutkan di atas.

Jika dia hendak membayar kafarat sumpah dengan memberi makan, maka dia memberi akan setiap orang miskin sebanyak satu *mud*, sebagaimana dalam pembayaran *kafarat zhihar*, seperti yang sudah kami jelaskan sebelumnya.

Penjelasan:

Mengenai hadits Abdurrahman bin Samurah, hadits tersebut diriwayatkan oleh Al Bukhari pada pembahasan *nadzar* dari Abu An-Nu'man, dan di dalamnya disebutkan: "Dan janganlah kalian bersumpah dengan menggunakan nama berhala maupun nenek moyang kalian."

Hadits tersebut juga diriwayatkan oleh Al Bukhari pada pembahasan tentang beragam hukum, dari Hajjaj bin Minhal dan dari Abu Ma'mar. Bahkan hadits tersebut diriwayatkan oleh Al Bukhari pada pembahasan kafarat dari Muhammad bin Abdullah. Hadits tersebut juga diriwayatkan oleh Muslim pada pembahasan sumpah dan nadzar, dari Syaiban bin Farwakh dan dari Abu Bakr bin Abi Syaibah, juga pada pembahasan peperangan dari Syaiban.

Hadits tersebut juga diriwayatkan oleh Abu Daud pada pembahasan sumpah dan nadzar dari Muhammad bin Ash-Shabbah.

Hadits tersebut diriwayatkan oleh At-Tirmidzi pada pembahasan sumpah dan nadzar dari Muhammad bin Abdil A'la. Hadits tersebut diriwayatkan oleh An-Nasa`i pada pembahasan sumpah dan nadzar dari Amr bin Ali; dari Ali bin Abdil A'la; dari Muhammad bin Yahya; dari Ziyad bin Ayyub; dari Ahmad bin Sulaiman; dan dari Muhammad bin Qudamah. Hadits tersebut juga diriwayatkan oleh Ibnu Majah pada pembahasan *kafarat* dari Abu Bakar bin Abi Syaibah.

Hadits tersebut juga memiliki beberapa jalur periwayatan lain selain dari Abdurrahman bin Samurah, dengan pengertian yang sama dengan riwayat Abdurrahman bin Samurah.

Jalur riwayat yang lain tersebut adalah yang bersumber dari Adi bin Hatim yang terdapat dalam riwayat Muslim dengan redaksi,

مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيُكَفِّرْهَا وَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ

"*Barangsiapa yang bersumpah dengan sebuah sumpah, kemudian dia melihat hal lainnya lebih baik daripada apa yang menjadi sumpahnya, maka hendaklah dia membayar kafarat untuk sumpahnya dan melakukan hal yang lebih baik itu.*"

Dalam redaksi lain disebutkan,

مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ.

"Barang siapa yang bersumpah dengan sebuah sumpah, kemudian dia melihat hal lain lebih baik daripada apa yang menjadi sumpahnya, maka hendaklah dia melakukan hal lain yang lebih baik itu dan membayar kafarat sumpahnya."

Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim, Ahmad, An-Nasa`i, dan Ibnu Majah.

Jalur periwayatan lainnya adalah yang bersumber dari Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh Ahmad, Muslim, At-Tirmidzi — At-Tirmidzi menyatakan bahwa riwayat ini *shahih*-, dengan redaksi,

مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ وَلْيَفْعَلِ الَّذِى هُوَ خَيْرٌ.

"*Barangsiapa yang bersumpah dengan sebuah sumpah, kemudian dia melihat hal lainnya lebih baik daripada apa yang menjadi sumpahnya, maka hendaklah dia membayar kafarat sumpahnya, dan melakukan hal yang lebih baik itu.*" Dalam redaksi Muslim disebutkan: *Maka hendaklah dia melakukan hal yang lebih baik itu, dan hendaklah dia membayar kafarat sumpahnya."*

Jalur periwayatan lainnya lagi bersumber dari Abu Musa secara *marfu'*, yang diriwayatkan oleh Ahmad, Al Bukhari dan Muslim dengan redaksi,

لاَأَحْلِفُ عَلَى يَمِيْنٍ فَأَرَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا إِلاَّ أَتَيْتُ الَّذِى هُوَ خَيْرٌ وَتُحَلَّلْتُهَا.

"Tidaklah aku bersumpah dengan sebuah sumpah, kemudian aku melihat hal lainnya lebih baik daripada apa yang menjadi sumpahku itu, melainkan aku melakukan hal yang lebih baik itu dan menghalalkan diri dari sumpah tersebut (dengan membayar kafarat)."

Dalam redaksi lain, disebutkan, لاَ، كَفَّرْتُ عَنْ يَمِيْنِى وَفَعَلْتُ الَّذِى هُوَ خَيْرٌ *"Melainkan aku pasti membayar kafarat sumpahku, dan melakukan hal yang lebih baik itu."* Dalam redaksi yang lainnya lagi, disebutkan: إِلاَّ أَتَيْتُ الَّذِى هُوَخَيْرٌوَكَفَّرْتُ عَنْ يَمِيْنِى *"Melainkan aku pasti melakukan hal yang lebih baik, dan membayar kafarat sumpahku."*

Jalur periwayatan lainnya lagi bersumber dari Amr bin Syu'aib dari ayahnya, dari kakeknya, yang diriwayatkan oleh An-Nasa`i dan Abu Daud secara *marfu'*:

لاَ نَذْرَ وَلاَ يَمِيْنَ فِيْمَا لاَ تَمْلِكُ وَلاَ فِي مَعْصِيَّةٍ وَلاَ فِي قَطِيْعَةِ رَحْمٍ.

"Tidak ada nadzar maupun sumpah pada sesuatu yang tidak engkau miliki, atau pada kemaksiatan, atau pada pemutusan hubungan silaturrahim."

Abu Daud berkata, "Hadits-hadits tersebut, semuanya, bersumber dari Nabi ﷺ: 'Dan hendaklah dia membayar *kafarat* sumpah,' kecuali yang tidak diperhitungkan dari aspek sanadnya."

Al Hafizh Ibnu Hajar berkata dalam *Fathul Baari*, "Para periwayatnya—maksudnya periwayat hadits Amr bin Syu'aib—adalah mereka yang tidak bermasalah, hanya saja terjadi silang pendapat mengenai sanadnya terkait sosok Amr. Pada salah satu jalur periwayatan hadits ini yang terdapat dalam *Sunan Abu Daud* disebutkan: 'Tidak pula dalam kemaksiatan.'"

Hukum: Dalil tentang *kafarat* sumpah adalah ayat Al Qur`an, Sunnah dan *ijma'*. Sementara dalil Al Qur`an yaitu firman Allah ﷻ:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ ۖ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ

"*Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak disengaja (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka kaffaratnya (denda pelanggaran sumpah) adalah memberi memakan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi mereka pakaian, atau memerdekakan seorang hamba sahaya,*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 89)

Sementara dalil dari *As-Sunnah*, yaitu hadits-hadits yang baru saja kami dikemukakan sebelumnya, seperti hadits dari Samurah bin Abdurrahman dan para sahabat lainnya.

Sedangkan dalil *ijma'*, bahwa kaum muslimin telah sepakat atas disyariatkannya membayar *kafarat* untuk pelanggaran sumpah yang menggunakan nama Allah.

Namun demikian, hadits-hadits tersebut menujukkan bahwa melanggar sumpah lebih baik daripada tidak melanggar sumpah, dengan catatan pelanggaran sumpah ini dilakukan atas asas maslahat. Tentunya hal ini sangat bervariasi hukumnya, bergantung pada sumpah itu sendiri.

Apabila seseorang bersumpah untuk melakukan suatu kewajiban atau meninggalkan keharaman, maka sumpahnya itu merupakan sebuah ketaatan, dan terus-menerus mempertahankan sumpah dan tidak melanggarnya adalah sebuah perkara yang dianjurkan. Sedangkan melanggar sumpah tersebut adalah sebuah kemaksiatan. Demikian pula sebaliknya.

Jika seseorang bersumpah untuk melakukan perbuatan sunah, maka sumpahnya itu merupakan sebuah ketaatan, dimana terus mempertahankan sumpah dan tidak melanggarnya adalah hal yang dianjurkan, sementara melanggarnya adalah perkara yang dibenci.

Apabila seseorang bersumpah untuk melakukan perkara mubah, maka jika ada suatu alasan yang membuat unggul pelaksanaan sumpah tersebut atau tidak melaksanakannya, sebagaimana jika seseorang bersumpah tidak akan memakan yang baik-baik dan tidak akan mengenakan pakaian yang lembut-lembut, maka dalam kasus ini menurut kami ada silang pendapat.

Ibnu Ash-Shabbagh mengatakan dalam *Asy-Syamil* –dan pendapatnya ini dinyatakan tepat oleh para ulama *mutaakhirin*, bahwa hal itu berbeda-beda, bergantung pada keadaannya. Akan tetapi jika melaksanakan atau meninggalkan sumpah tersebut sama saja, maka menurut pendapat yang *shahih* adalah terus melaksanakan lebih baik daripada melanggarnya. Karena Rasulullah ﷺ bersabda, فَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ "*Maka lakukanlah hal yang lebih baik itu.*"

Dalam masalah ini, para Imam berbeda pendapat, apakah pembayaran *kafarat* itu dilakukan sebelum terjadinya pelanggaran ataukah dilakukan setelahnya? Kelompok yang mengatakan, bahwa *kafarat* itu dilaksanakan sebelum terjadinya pelanggaran, mereka berargumentasi dengan sabda Rasulullah ﷺ: فَكَفِّرْ يَمِيْنَكَ ثُمَّ ائْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ "*Maka bayarlah kafarat sumpahmu, kemudian lakukanlah hal yang lebih baik itu.*" Riwayat ini dinyatakan *shahih* oleh Al Hafizh dalam *Buluugh Al Maraam.*

Riwayat senada juga diriwayatkan oleh Abu Awanah dalam *Shahih*-nya. Riwayat yang seperti itu pun diriwayatkan oleh Al Hakim dari Aisyah.

Sementara Ath-Thabrani meriwayatkan dari hadits Ummu Salamah dengan redaksi: فَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَكَفِّرْ "*Maka lakukanlah hal yang lebih baik itu, dan bayarlah kafarat sumpah.*" Karena huruf "wawu" (dan) yang digunakan dalam redaksi Arab hadits tersebut sama sekali tidak menunjukkan makna tertib, akan tetapi hanya sekedar penyatuan semata. Sebab, seandainya huruf "wawu" tersebut memiliki makna demikian (tertib), maka riwayat yang disebutkan setelahnya: "Maka bayarlah *kafarat* sumpahmu, dan lakukanlah hal yang lebih baik tersebut," akan bertentangan

dengan riwayat tersebut. Demikian pula dengan berbagai riwayat lain yang kami usahakan untuk mencantumkannya di sini.

Ibnu Al Mundzir berkata: Rabi'ah, Al Auza'i, Malik, Laits, dan semua ahli fikih dari berbagai wilayah lainnya kecuali ulama fikih rasionalis berpendapat bahwa *kafarat* sah dilakukan sebelum terjadinya pelanggaran sumpah. Hanya saja, Asy-Syafi'i mengecualikan *kafarat* sumpah yang dibayar dengan puasa. dia berkata, "Itu tidak sah, kecuali setelah adanya pelanggaran sumpah."

Sementara ulama fikih rasionalis berpendapat bahwa *kafarat* tidak sah dilakukan sebelum terjadinya pelanggaran sumpah.

Dari Imam Malik diriwayatkan adanya dua riwayat. Sementara Asyhab dari kalangan ulama Madzhab Maliki dan Daud Azh-Zhahiri sependapat dengan ulama madzhab Maliki. Namun Ibnu Hazm berbeda pendapat dengan Daud Azh-Zhahiri.

Ath-Thahawi berargumentasi terhadap Abu Hanifah dengan firman Allah ﷻ,

ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ

"Yang demikian itu adalah kafarat sumpah-sumpahmu bila kamu bersumpah (dan kamu langgar)." (Qs. Al Maa`idah [5]: 89) Maksudnya adalah, apabila kamu bersumpah, kemudian kamu langgar sumpah itu.

Al Qurthubi berkata: Para ulama berbeda pendapat tentang pembayaran *kafarat* yang dilakukan sebelum terjadinya pelanggaran sumpah, apakah itu sah atau tidak? Mereka berbeda pendapat tentang hal itu setelah mereka sepakat bahwa pelanggaran sumpah sebelum pembayaran *kafarat* adalah suatu hal mubah dan

bagus. Bahkan menurut mereka itu lebih baik. Dalam masalah (pembayaran *kafarat* sebelum terjadinya pelanggaran sumpah ini) ada tiga pendapat:

Pendapat Pertama: Hal itu boleh atau sah secara mutlak. Pendapat ini merupakan pendapat empat belas sahabat dan mayoritas pakar fikih. Pendapat ini pula yang masyhur di kalangan madzhab Imam Malik.

Pendapat Kedua: Abu Hanifah dan para ulama madzhab-nya mengatakan, bahwa hal itu sama sekali tidak sah. Pendapat ini pun merupakan riwayat Asyhab dari Imam Malik. Setelah itu, dia menyebutkan riwayat yang membolehkan, kemudian mengemuka-kan hadits Abu Musa. Selanjutnya, dia menjelaskan alasan yang melarang, dan menyebutkan hadits Adi bin Hatim.

Pendapat Ketiga: Ini merupakan perkataan Asy-Syafi'i, yaitu bahwa kafarat (sebelum terjadinya pelanggaran sumpah) sah dilakukan dengan memberikan makanan dan pakaian, namun tidak sah (jika dilakukan dengan) berpuasa. Sebab, amalan atau ibadah fisik tidak sah dilakukan sebelum waktunya. Namun sah pada selain yang demikian itu, seperti pembayaran *kafarat zhihar* sebelum kembali (menggauli istri) dan *kafarat* pembunuhan seseorang setelah melukai orang itu, namun sebelum dia terbunuh. Ini menurut salah satu dari dua pendapat ulama madzhab kami.

Ibnu Hajar berkata dalam *Fathul Baari*, "Yang lebih utama dari hal itu adalah mengatakan, 'Perkiraannya lebih umum daripada hal itu, sehingga salah satu dari dua perkiraan yang ada tidak lebih utama daripada yang lainnya'.

Mereka (yang menyatakan hal itu tidak sah) juga ber-argumentasi dengan mengatakan, bahwa *zhahir* ayat di atas

menunjukan, *kafarat* itu wajib karena sumpah itu sendiri (dan bukan karena pelangaran sumpah).

Akan tetapi kelompok yang menyatakan hal itu sah membantah hal itu dengan mengatakan, seandainya *kafarat* itu wajib karena sumpah itu sendiri, niscaya *kafarat* tidak gugur dari orang yang bersumpah, meskipun dia tidak melanggar sumpahnya itu. Ini sesuai dengan kesepakatan yang ada.

Mereka yang menyatakan tidak sah juga berargumentasi dengan mengatakan, bahwa pembayaran *kafarat* sumpah setelah terjadinya pelanggaran sumpah adalah sebuah keharusan, sedangkan mengeluarkan *kafarat* sumpah sebelum terjadinya pelanggaran sumpah adalah sebuah anjuran.

Oleh karena itu, sesuatu yang sifatnya anjuran tidak bisa menggantikan sesuatu yang sifatnya diharuskan. Demikianlah yang dituturkan Asy-Syaukani dalam *Nailul Authaar*.

Al Qadhi Iyadh berkata, "Mereka (para ulama) sepakat, bahwa *kafarat* itu hanya wajib dilakukan karena adanya pelanggaran sumpah, dan bahwa *kafarat* itu boleh ditangguhkan pelaksanaannya setelah terjadinya pelanggaran sumpah."

Imam Malik, Al Auza'i, dan Ats-Tsauri menganjurkan penangguhan pelaksanaan *kafarat* setelah terjadinya pelanggaran sumpah. Ini merupakan pendapat *madzhab* seperti yang ditetapkan oleh Asy-Syirazi. Namun lebih jauh, Al Qadhi Iyadh menjelaskan, bahwa sebagian penganut madzhab Maliki melarang pembayaran *kafarat* lebih dahulu daripada pelanggaran sumpah, ini jika pelanggaran sumpah itu berupa kemaksiatan. Sebab pembayaran *kafarat* sebelum terjadinya pelanggaran sumpah itu akan mendorong pada perbuatan maksiat. Akan tetapi pendapat

para penganut madzhab Maliki tersebut ditolak oleh mayoritas ulama.

Ibnu Al Mundzir berkata: Mayoritas ulama berargumentasi, bahwa perbedaan hadits tersebut tidak menentukan pada salah satu dari kedua hal tersebut (baik melaksanakan *kafarat* sebelum terjadinya pelanggaran sumpah, maupun melakukan pelanggaran sumpah sebelum membayar *kafarat*). Hal yang ditunjukan oleh hadits tersebut adalah bahwa Rasulullah ﷺ memerintahkan kedua perkara tersebut (membayar *kafarat* dan membatalkan sumpah, atau membatalkan sumpah dan membayar *kafarat*). Maka dari itu, apabila seseorang melaksanakan kedua perkara tersebut, berarti dia sudah melaksanakan apa yang diperintahkan. Dan apabila sebuah hadits menunjukan larangan, maka tidak ada lagi yang tersisa selain dari pemahaman logika."

Dalil lain mayoritas ulama adalah, bahwa sumpah itu bisa halal karena pengecualian yang diucapkan saat bersumpah, padahal pengecualian tersebut hanyalah perkataan biasa. Oleh karena itu, sumpah juga bisa halal karena pembayaran *kafarat* yang merupakan derma atau ibadah-ibadah fisik. Pendapat mayoritas ulama juga diunggulkan dengan banyaknya pembayaran *kafarat* sumpah sebelum terjadinya pelanggaran sumpah.

Al Qadhi Iyadh menuturkan, bahwa jumlah sahabat yang membolehkan pembayaran *kafarat* sebelum terjadinya pelanggaran sumpah sebanyak empat belas orang, dan pendapat mereka itu diikuti oleh para ahli fikih berbagai daerah, kecuali Abu Hanifah.

Asy-Syaukani berkata: Pendapat yang representatif untuk diamalkan adalah berdasarkan riwayat tertib, yang ditunjukkan dengan lafazh "*tsumma*" (kemudian). Seandainya tidak ada *ijma'* yang membolehkan penangguhan pembayaran *kafarat* sumpah

dari pelanggaran sumpahnya, maka aspek lahiriah dalil akan menunjukkan, bahwa membayar *kafarat* sebelum pelanggaran sumpah merupakan suatu kewajiban.

Al Mawardi mengatakan bahwa *kafarat* itu memiliki tiga kondisi:

Kondisi Pertama: *Kafarah* sebelum sumpah, maka *kafarat* ini tidak sah berdasarkan kesepakatan para ulama.

Kondisi Kedua: *Kafarah* setelah sumpah dan pelanggaran sumpah, maka *kafarat* ini sah berdasarkan kesepakatan para ulama.

Kondisi Ketiga: *Kafarah* setelah sumpah namun sebelum terjadinya pelanggaran sumpah, maka *kafarat* ini masih diperselisihkan oleh para ulama mengenai keabsahannya.

Dalam hadits Adi bin Hatim yang diriwayatkan oleh Muslim terdapat sesuatu yang mengesankan bahwa melakukan perkara yang lebih baik daripada apa yang menjadi sumpah adalah *kafarat* sumpah itu sendiri. Itu karena Muslim meriwayatkan hadits tersebut dengan redaksi, مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَلْيَتْرُكْ يَمِينَهُ "*Barang siapa yang bersumpah dengan sebuah sumpah, kemudian dia melihat hal lain yang lebih baik dari sumpahnya, maka hendaklah dia melakukan hal lain yang lebih baik tersebut, juga hendaklah dia meninggalkan sumpahnya itu.*" Demikianlah yang diriwayatkan oleh Muslim dari dua jalur periwayatan, tanpa menyebutkan *kafarat.*

Akan tetapi, Muslim meriwayatkan dari jalur periwayatan lain dengan redaksi, فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيُكَفِّرْهَا وَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ "*Kemudian dia melihat hal lain yang lebih baik daripada*

sumpahnya, maka hendaklah dia membayar kafarat sumpahnya dan melakukan hal lain yang lebih baik tersebut."

Semua jalur periwayatan hadits tersebut bermuara pada Abdul Aziz bin Rafi' dari Tamim bin Tharafah, dari Adi. Yang memberikan keterangan tambahan tersebut adalah seorang hafizh, dimana keterangan tambahan yang diberikan oleh seorang hafizh tentu saja dapat dijadikan pedoman.

Sementara firman Allah ﷻ, مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ "*Yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluarga-mu,*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 89) maksudnya adalah, makanan yang pertengahan, yaitu antara makanan yang sangat tidak enak dan yang terlampau enak. Ibnu Majah meriwayatkan dari Sufyan bin Uyainah, dari Sulaiman bin Abi Al Mughirah, dari Sa'id bin Jubair, dari Ibnu Abbas, dia berkata, "Ada seseorang yang biasa memberi makan keluarganya dengan makanan yang terlampau enak, dan ada pula seseorang yang biasa memberi memakan keluarganya dengan makanan yang sangat tidak enak. Maka turunlah firman Allah ﷻ, مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ '*Yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu'*, (Qs. Al Maa`idah [5]: 89)."

Allah menyebutkan tiga perkara dalam masalah *kafarat*, dan Allah mempersilakan untuk memilih di antara ketiga perkara tersebut. Setelah itu, Allah melanjutkan firman-Nya dengan menyebutkan puasa ketika seseorang tidak mampu melakukan ketiga perkara tersebut. Allah mengawali penyebutan ketiga perkara tersebut dengan memberi makanan, karena makanan merupakan hal terbaik untuk wilayah Hijaz, sebab pada umumnya makanan itu sangat diperlukan dan penduduk wilayah tersebut pun tidak pernah merasakan kenyang.

Tidak ada silang pendapat, bahwa dalam pelaksanaan *kafarat* sumpah boleh memilih di antara ketiga perkara tersebut. Terkait hal ini, Ibnu Abbas berkata, "Apabila terdapat kata '*Au*' (atau) di dalam kitab Allah, maka itu menunjukkan dipersilakan untuk memilih. Namun apabila terdapat ungkapan, 'Barangsiapa tidak mampu melakukannya', maka yang awal disebutkan harus lebih dahulu dilakukan." Demikianlah yang disebutkan oleh Imam Ahmad dalam tafsir.

Al Qadhi Ibnu Al Arabi berkata: Menurutku, hal itu tergantung pada kondisi yang ada. Apabila engkau mengetahui mereka sedang membutuhkan makanan, maka makanan lebih baik dikeluarkan sebagai *kafarat* sumpah. Sebab jika engkau memerdekakan budak, engkau tidak akan dapat memenuhi kebutuhan mereka, bahkan engkau menambahkan budak yang dimerdekakan tersebut sebagai orang kesebelas yang membutuhkan makanan dari mereka."

Demikian pula dengan pakaian, maka ketika Allah mengetahui bahwa yang dibutuhkan adalah makanan, maka Allah pun memulai penyebutan perkara tersebut dengan pemberian makanan sebagai yang terdepan.

Sementara firman Allah ﷻ, أَوْ كِسْوَتُهُمْ "*Atau memberi mereka pakaian*," (Qs. Al Maa`idah [5]: 89). Pendapat yang kami pegang adalah, wajib menyerahkan kepada orang-orang miskin apa yang diberikan kepada mereka sebagai *kafarat*, hingga mereka dapat memilikinya sekaligus membelanjakannya. Hal itu berdasarkan firman Allah ﷻ:

وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ

"*Padahal Dia memberi makan dan tidak diberi makan?*" (Qs. Al An'aam [6]: 14).

Juga berdasarkan hadits, أَطْعَمَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْجَدَّ السُّدُسَ "Rasulullah ﷺ memberi makan kakek dengan memberikan seperenam bagian dari harta pusaka."

Abu Hanifah mengatakan, seandainya orang yang membayar *kafarat* itu hanya memberi mereka memakan siang dan malam, maka itu sah. Pendapat tersebut juga merupakan pendapat Ibnu Al Majisyun dari kalangan ulama madzhab Maliki, yang mengatakan bahwa memungkinkan orang lain untuk memakan berarti memberinya makan.

Allah ﷻ berfirman:

وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴿٨﴾

"*Dan mereka memberikan makanan yang disukainya kepada orang miskin, anak yatim dan orang yang ditawan.*" (Qs. Al Insaan [76]: 8)

Jadi, dengan cara apapun seseorang memberi orang lain makan, maka dia sudah termasuk ke dalam cakupan ayat tersebut.

Terjadi silang pendapat mengenai kadar makanan yang diberikan sebagai alat pembayar *kafarat* sumpah. Menurut kami dan Imam Malik serta ulama Madinah adalah dengan memberikan sebanyak satu *mud* kepada masing-masing individu dari sepuluh orang miskin yang wajib diberi makan, jika dia berada di Madinah.

Sulaiman bin Yasaar berkata, "Aku pernah bertemu dengan suatu kaum yang, apabila mereka memberi makan dalam pembayaran *kafarat* sumpah, maka mereka memberikan satu *mud*

gandum, dengan menggunakan *mud* kecil. Mereka menilai hal itu sudah cukup bagi mereka." Pendapat tersebut merupakan pendapat Ibnu Umar, Ibnu Abbas dan Zaid bin Tsabit. Pendapat tersebut juga merupakan pendapat yang dikatakan oleh Atha` bin Abi Rabaah. Namun terjadi silang pendapat jika alat yang digunakan selain *mud* tersebut.

Pada pembahasan tentang *kafarat zhihar*, kami sudah menjelaskan kadar makanan yang diberikan, demikian pula dengan jenisnya. Maka dari itu, silakan merujuk pembahasan tersebut.

Terkait dengan firman Allah ﷻ, أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ "*Atau memberi mereka pakaian*," (Qs. Al Maa`idah [5]: 89) Imam Ahmad meriwayatkan dalam kitab *At-Tafsir* dengan sanadnya dari Ibnu Umar, bahwa dia mengatakan, "Roti dan susu." Dalam riwayat lain dari Ibnu Umar, dia mengatakan: "Roti, kurma, roti, minyak dan *samin*." Abu Razin mengatakan, "Roti, minyak dan cuka." Al Aswad bin Yazid mengatakan, "Roti dan kurma kering." Diriwayatkan dari Ali: "Roti dan kurma kering, roti dan *samin*, dan roti dan daging." Diriwayatkan dari Ibnu Sirin, dia berkata, "Dahulu mereka mengatakan, bahwa makanan terbaik adalah roti dan daging. Dan makanan yang paling sedang adalah roti dan *samin*. Sedangkan makanan yang paling rendah adalah roti dan kurma kering."

Menurutku (Al Muthi'i): Semua yang akan disebutkan berikut ini tidak cukup menurut kami, sebagaimana yang telah dijelaskan pada pembahasan mengenai *kafarat zhihar* dan *kafarat* puasa, karena terigu, roti dan tepung gandum tidak sah digunakan untuk *kafarat*, karena semua itu tidak sempurna dan tidak dapat

disimpan. Selain itu, semua itu juga tidak sah dikeluarkan sebagai zakat, sehingga tidak sah digunakan sebagai alat pembayaran *kafarat*, seperti tidak sahnya mengeluarkan *kafarat* dengan nilainya.

Ibnu Al Qasim mengatakan bahwa cukup bagi seseorang apabila mengeluarkan satu *mud*, dimana pun dia berada.

Sedangkan Ibnul Mawaz mengatakan bahwa Ibnu Wahb memfatwakan satu setengah *mud* di Mesir.

Sementara Asyhab memfatwakan satu sepertiga *mud*. Asyhab berkata, "Satu sepertiga *mud* merupakan standar penghidupan pertengahan di berbagai negeri, untuk makan siang dan makan malam."

Abu Hanifah mengatakan, bahwa pembayaran *kafarat* itu adalah dengan mengeluarkan setengah *sha'* gandum *burr*, atau satu *sha'* kurma kering dan satu *sha'* gandum *sya'ir*.

Hal itu berdasarkan pada hadits Tsa'labah bin Shu'air dari ayahnya, dia berkata, "Rasulullah ﷺ menyampaikan khutbah sambil berdiri, kemudian beliau memerintahkan untuk mengeluarkan zakat fitrah sebanyak satu *sha'* kurma kering atau satu *sha'* gandum *sya'ir* untuk masing-masing individu, atau satu *sha'* gandum *burr* untuk dua orang." Pendapat inilah yang dipegang oleh Sufyan dan Ibnu Al Mubarak. Pendapat ini juga diriwayatkan dari Ali, Umar, Ibnu Umar, dan Aisyah. Pendapat ini pula yang dikemukakan oleh Sa'id bin Al Musayyab, dan pendapat ini merupakan pendapat semua ahli fikih dari Irak.

Hal tersebut berdasarkan keterangan yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas, dia berkata, "Rasulullah ﷺ membayar *kafarat* dengan satu *sha'* kurma kering, dan beliau juga memerintahkan hal

itu kepada orang-orang. Namun siapa saja yang tidak mampu, maka boleh mengeluarkan setengah *sha'* gandum *burr*, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu." Hadits tersebut diriwayatkan oleh Ibnu Majah.

Al Qurthubi berkata: Pembayaran *kafarat* itu adalah dengan mengeluarkan makanan yang biasa dimakannya.

Ibnu Al Arabi berkata: Di sinilah ada sekelompok ulama yang melakukan kesalahan. Karena mereka mengatakan bahwa, apabila sang pembayar *kafarat* biasa memakan gandum *sya'ir*, sementara orang-orang biasa memakan gandum *burr*, maka sang pembayar *kafarat* itu dituntut untuk mengeluarkan gandum *burr* yang biasa dimakan orang-orang. Ini merupakan kekhilafan yang nyata. Sebab, apabila pembayar *kafarat* hanya mampu mengkonsumsi gandum *sya'ir* untuk dirinya sendiri, maka dia tidak dituntut untuk memberikan makanan lainnya.

Di lain sisi, Rasulullah ﷺ juga pernah bersabda, "*Satu sha' makanan, satu sha' gandum sya'ir.*" Beliau merinci penyebutan keduanya, agar masing-masing individu mengeluarkan kewajibannya sesuai dengan makanan yang biasa dikonsumsinya. Ini merupakan hal yang tidak samar lagi.

Imam Malik berkata, bahwa Jika pembayar *kafarat* itu memberikan memakan siang dan memakan malam kepada sepuluh orang miskin, maka itu sudah cukup baginya. Sedangkan Asy-Syafi'i berkata, bahwa dia tidak boleh memberi mereka makan secara sekaligus, karena mereka berbeda-beda dalam hal makannya, namun masing-masing dari mereka diberi satu *mud*.

Diriwayatkan dari Ali, bahwa tidak sah memberi makan sepuluh orang dengan satu hidangan. Yaitu makan siang saja tanpa makan malam, atau makan malam saja tanpa makan siang.

Apabila seseorang hanya menemukan satu orang miskin saja, maka boleh memberinya makanan setiap hari sampai genap sepuluh hari." Pendapat inilah yang dikatakan oleh Ahmad dan Abu Tsaur. Al Auza'i juga memperbolehkan penyerahan *kafarat* itu hanya kepada satu orang miskin saja. Boleh juga menyerahkan *kafarat* itu kepada keluarga yang sangat membutuhkan, menurut Abu Ubaid.

Cabang: Apabila seseorang bersumpah dengan nama Allah, kemudian dia melanggar sumpahnya itu, maka dia wajib membayar *kafarat* sumpah.

At-Thabari berkata dalam *Al Uddah*: "Pendapat yang kuat di dalam mazhab, bahwa *kafarat* itu wajib karena sumpah dan pelanggaran sumpah itu sendiri. Namun di antara ulama madzhab kami juga ada yang mengatakan, bahwa *kafarat* itu wajib karena sumpah semata, sedangkan pelanggaran sumpah hanyalah waktu untuk membayar *kafarat*." Sa'id bin Jubair berkata: Sumpah itu mewajibkan adanya *kafarat*. Sementara Abu Hanifah berkata: *Kafarah* itu wajib karena adanya pelanggaran sumpah.

Dalil kami adalah, apa yang diriwayatkan bahwa Nabi ﷺ sering bersumpah dengan banyak sumpah, namun demikian tidak diriwayatkan dari beliau, bahwa beliau pernah membayar *kafarat* atas sumpah tersebut. Itu karena beliau tidak pernah melakukan pelanggaran sumpah. Maka, seandainya *kafarat* itu wajib lantaran suatu sumpah, maka niscaya Nabi pun akan membayar *kafarat* atas pelanggaran sumpahnya itu.

Masalah: *Kafarat* sumpah yaitu memberi makan sepuluh orang miskin atau memberi mereka pakaian atau memerdekakan seorang budak. Dalam hal pembayaran *kafarat* sumpah ini, orang yang hendak membayar *kafarat* sumpah diberikan hak untuk memilih di antara ketiga hal tersebut. Dalilnya adalah firman Allah ﷻ,

وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ ۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ

"Tetapi dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka kafarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak." (Qs. Al Maa`idah [5]: 89).

Apabila orang yang akan membayar *kafarat* sumpah tersebut tidak mampu untuk melakukan salah satu dari ketiga hal tersebut, maka dia wajib untuk berpuasa selama tiga hari. Hal itu berdasarkan firman Allah ﷻ,

فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ

"Barangsiapa tidak sanggup melakukan yang demikian, maka kaffaratnya puasa selama tiga hari." (Qs. Al Maa`idah [5]: 89).

Di dalam hal pembayaran *kafarat* ini tidak ada hak pilih atau urutan kecuali yang terbaik ini.

Jika seseorang bersumpah, "Demi Allah, demi Allah aku tidak akan masuk rumah," kemudian dia memasuki rumah, maka jika dia berniat dengan sumpah yang kedua itu untuk menguatkan sumpah yang pertama, berarti dia hanya wajib membayar satu *kafarat* saja.

Namun jika dia berniat dengan sumpah kedua itu untuk memulai ucapannya, maka dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia wajib membayar dua *kafarat* karena sumpah yang diucapkan tersebut adalah dua sumpah yang diucapkan atas nama Allah, dan dia sudah melanggar kedua sumpah tersebut, sehingga dia seperti orang yang melakukan dua perbuatan yang melanggar sumpah.

Pendapat Kedua: Dia hanya wajib membayar satu *kafarat*. Pendapat yang kedua inilah yang lebih *shahih*, karena sumpah yang kedua itu hanya memberikan pemahaman seperti yang diberikan sumpah yang pertama.

Apabila seseorang mengucapkan dua sumpah seperti tadi, namun dia tidak bermaksud apapun dengan sumpah yang kedua, maka jika kita berpendapat, bahwa orang pada kasus sebelumnya itu hanya wajib mengeluarkan satu *kafarat* jika dia berniat memulai pembicaraan dengan sumpah keduanya, maka dalam kasus ini pun dia hanya wajib membayar satu *kafarat* saja. Namun, apabila kita berpendapat bahwa orang pada kasus sebelumnya itu wajib membayar dua *kafarat,* karena niat memulai pembicaraannya itu, maka dalam kasus ini pun ada dua pendapat Asy-Syafi'i, sebagaimana dua pendapat yang berlaku bagi orang yang

mengucapkan dua kata thalak, namun dia tidak berniat menguatkan thalak pertama dengan kata thalak kedua dan juga tidak berniat untuk memulai perkataannya.

Apabila dalam kasus thalak tersebut dia dinyatakan hanya menjatuhkan satu thalak saja, maka dalam kasus ini pun dia hanya wajib membayar satu *kafarat* saja. Akan tetapi apabila dalam kasus thalak tersebut dia dinyatakan telah menjatuhkan dua thalak, maka dalam hal ini dia wajib untuk membayar dua *kafarat*.

Apabila seseorang bersumpah dengan sumpah yang terkait dengan sesuatu di masa mendatang, maka dianjurkan agar dia tidak lebih dahulu membayar *kafarat*, sampai dia benar-benar melanggar sumpahnya tersebut. Tujuannya adalah, agar dia tidak terjebak dalam perbedaan pendapat. Namun, jika dia berniat membayar *kafarat* sebelum terjadinya pelanggaran sumpah, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila pelanggaran sumpah tersebut bukanlah sesuatu kemaksiatan, misalnya seseorang bersumpah akan melakukan shalat atau tidak akan masuk rumah, (dimana pelanggarannya adalah tidak akan melaksanakan shalat dan masuk rumah, dan ini bukanlah sebuah kemaksiatan), maka dia boleh untuk membayar *kafarat* lebih dahulu daripada pelanggaran sumpah dengan memberikan makanan atau pakaian atau memerdekakan budak. Pendapat inilah yang dikatakan oleh Umar, Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Aisyah, Al Hasan Al Bashri, Ibnu Sirin, Malik Al Auza'i. Sedangkan Abu Hanifah dan para ulama madzhabnya mengatakan, bahwa tidak boleh membayar *kafarat* sebelum terjadinya pelanggaran sumpah.

Dalil kami adalah, hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud dalam *Sunan*-nya, bahwa Nabi ﷺ bersabda kepada Abdurrahman bin Samurrah, إِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِيْنٍ فَكَفِّرْ عَنْ يَمِيْنِكَ وَاءْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ

"*Apabila engkau bersumpah dengan suatu sumpah, kemudian engkau melihat hal lainnya lebih baik daripada sumpah tersebut, maka bayarlah kafarat atas sumpahmu, kemudian lakukanlah hal yang lebih baik itu.*"

Alasan lainnya, karena *kafarat* sumpah adalah kewajiban mengeluarkan harta yang terkait dengan dua sebab khusus (sumpah dan pelanggaran sumpah). Oleh karena itu, boleh membayar *kafarat* sebelum terjadinya pelanggaran sumpah, karena sudah terjadinya salah satu dari dua sebab tersebut, seperti halnya diperbolehkan membayar zakat (sebelum waktunya).

Akan tetapi jika hendak membayar *kafarat* sebelum terjadinya pelanggaran sumpah, dan pembayaran *kafarat* ini akan dilakukan dengan melakukan puasa, maka pembayaran *kafarat* dengan melakukan puasa ini tidak diperbolehkan. Namun, Imam Malik mengatakan bahwa itu dibolehkan.

Dalil kami adalah, bahwa puasa merupakan ibadah fisik yang tidak perlu dilakukan secara lebih awal. Oleh karena itulah, puasa yang notabene ibadah fisik ini tidak boleh didahulukan sebelum diwajibkan waktunya, sebagaimana tidak boleh melakukan puasa Ramadhan sebelum waktunya. Perkataan kami, bahwa puasa merupakan ibadah fisik bertujuan untuk mengecualikan ibadah harta (derma). Sedangkan perkataan kami, "Tidak perlu dilakukan secara lebih awal," bertujuan untuk mengecualikan pelaksanaan shalat jamak lebih dahulu dari waktunya karena safar maupun karena hujan. Namun jika pelanggaran sumpah tersebut berupa kamaksiatan, misalnya seseorang bersumpah tidak akan minum *khamer*, dan pelanggarannya adalah minum *khamer* yang notabene merupakan sebuah kemaksiatan, maka mengenai

pembayaran *kafarat* sebelum terjadinya pelanggaran sumpah (minum *khamer*) ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak boleh mendahulukan *kafarat* sumpah yang pelanggarannya berupa kemaksiatan. Sebab, *kafarat* itu merupakan keringanan (*rukhshah*), sehingga *kafarat* tidak boleh dilakukan karena kemaksiatan, seperti halnya shalat *qashar* dan shalat jamak yang juga tidak diperbolehkan dalam safar maksiat.

Pendapat Kedua: Pembayaran *kafarat* sumpah seperti itu boleh dilakukan, karena *kafarat* itu tidak terkait dengan pembolehan maupun pengharaman. Sebaliknya, apa yang menjadi sumpah tetap seperti semula. Hal itu berbeda dengan *safar*, karena safar merupakan sebab diperbolehkannya melakukan shalat *qashar* dan shalat jamak.

Jika seseorang mendapatkan keputusan untuk kembali dari sumpahnya, dan dia hendak membayar *kafarat* sebelum kembali dari sumpahnya itu, atau seseorang telah melukai orang lain dan hendak membayar *kafarat* pembunuhan sebelum orang lain itu meninggal dunia, atau orang yang berihram telah melukai binatang buruan dan hendak membayar denda (*kafarat*) sebelum binatang buruan tersebut mati, atau seseorang perlu menghilangkan kutu rambut yang bertebaran di kepalanya padahal dia sedang berihram, atau seseorang perlu memakai wewangian padahal dia sedang berihram, kemudian dia hendak mengeluarkan *kafarat* sebelum melakukan semua pelanggaran itu, maka di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa dalam permasalahan ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i, sebagaimana yang kami katakan pada kasus sebelumnya.

Pendapat Pertama: Dia boleh membayar *kafarat* (lebih dahulu daripada pelanggaran atau sebelum melakukan pelanggaran), karena dia telah menemukan dua sebab *kafarat*.

Pendapat Kedua: Dia tidak boleh membayar *kafarat* (sebelum melakukan pelanggaran tersebut), karena pembolehan ini akan menggiring pada pembolehan melakukan perkara yang terlarang.

Namun sebagian ulama madzhab kami lainnya ada mengatakan, bahwa dalam permasalahan ini hanya ada satu pendapat yang disepakati oleh para ulama (yaitu boleh membayar *kafarat* sebelum melakukan semua pelanggaran yang telah disebutkan). Karena pembolehan pembayaran *kafarat* itu tidak mendorong untuk melakukan kemaksiatan.

Wanita hamil dan yang sedang menyusui anaknya boleh tidak berpuasa jika khawatir akan kondisi anaknya. Dia juga boleh mengeluarkan *fidyah* untuk hari dimana dia tidak akan berpuasa pada hari itu. Namun apakah dia boleh mengeluarkan *fidyah* untuk hari setelah hari itu? Dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i, seperti dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i tentang mendahulukan pembayaran zakat dua tahun sebelumnya.

Masalah: Tidak wajib bagi seseorang untuk membayar *kafarat* dengan mengeluarkan harta, yaitu dengan memberi makan, pakaian dan memerdekakan budak, kecuali jika dia benar-benar mampu untuk melakukan hal itu, karena sudah melebihi kebutuhannya, sehingga dia tidak akan mengambil zakat karena telah menjadi fakir dan miskin akibat membayar *kafarat* dengan mengeluarkan harta.

Apabila dia tidak mampu membayar *kafarat* dengan mengeluarkan harta, maka dia berpuasa selama tiga hari. Namun apakah puasa ini harus dilakukan dengan berturut-turut? Dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Puasa wajib dilakukan dengan berturut-turut. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah dan Imam Ahmad. Pendapat ini pula yang dipilih oleh Al Muzani. Hal itu berdasarkan riwayat yang menyebutkan, bahwa Ibnu Mas'ud pernah membaca ayat tersebut dengan bacaan: *Fashiyaamu Tsalaatsata Ayyami Mutataabi'aatin* (maka berpuasa selama tiga hari berturut-turut). Dan bacaan yang asing itu kedudukannya seperti *khabar wahid* (berita dari satu orang).

Alasan lainnya, karena puasa *kafarat* itu dijadikan sebagai pengganti memerdekakan hamba sahaya, sehingga wajib dilakukan dengan berturut-turut, seperti puasa *kafarat zhihar*. Perkataan kami: Puasa *kafarat* merupakan pengecualian terhadap puasa nadzar mutlak atau puasa *qadha* Ramadhan. Dan perkataan kami: "Yang dijadikan sebagai pengganti memerdekakan hamba sahaya," merupakan pengecualian terhadap puasa *fidyah* karena mendapat gangguan (di kepala sehingga melakukan pelanggaran ihram).

Pendapat Kedua: Puasa tidak wajib dilakukan dengan berturut-turut. Akan tetapi cukup dilakukan dengan terpisah-pisah. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Malik dan Atha`. Al Mahamili berkata, "Pendapat inilah yang paling shahih."

Alasannya, karena makna bacaan yang masyhur tentang puasa *kafarat* adalah: *Fashiyaamu Tsalaatsati Ayyami* (maka berpuasa tiga hari). Ayat ini tidak membeda-bedakan antara puasa yang berturut-turut atau terpisah-pisah. Alasan lainnya, karena

puasa ini adalah puasa yang disebutkan dalam Al Qur`an yang biasa diselingi sakit atau *safar* dalam tiga hari pelaksanaannya. Sehingga, hukum puasa ini sama dengan apa yang telah kami sebutkan pada puasa dalam *kafarat zhihar.*

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila seseorang hendak membayar *kafarat* dengan memberikan pakaian, maka dia memberikan kepada setiap orang miskin apa yang bisa disebut pakaian, baik itu gamis, celana panjang, sarung, rida, mukena, atau pun kerudung. Sebab *nash* agama hanya mengatakan demikian (pakaian) namun tidak menjelaskan kadar dan spesifikasinya, sehingga hal itu harus dipahami dengan sesuatu yang disebut pakaian menurut adat kebiasaan. Namun apakah *kafarat* dianggap sah bila memberikan peci (tutup kepala)? Dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: *Kafarah* tidak dinyatakan cukup atau sah dengan memberikan peci, sebab dia tidak disebut pakaian.

Pendapat Kedua: *Kafarah* dinyatakan sah dengan memberikan peci. Pendapat ini merupakan pendapat Abu Ishaq Al Marwazi. Hal itu berdasarkan riwayat yang menyebutkan, bahwa ada seorang pria bertanya kepada Imran bin Al Hushain tentang firman Allah ﷻ,

أَوْ كِسْوَتُهُمْ *"Atau memberi pakaian kepada mereka,"* (Qs. Al Maa`idah [5]: 89). Imran bin Hushain lantas menjawab, "Seandainya ada sejumlah utusan menemui

pemimpin kalian, kemudian dia memakaikan peci kepada mereka satu demi satu, tentu kalian akan mengatakan bahwa dia sudah memakaikan pakaian."

Namun pemberian pakaian tersebut tidak sah dengan memberikan sepatu, sandal, ikat pinggang, dan tali pengikat celana. Sebab, semua itu tidak disebut pakaian. Akan tetapi sah dengan memberikan pakaian dan mantel (*thailasan*), karena semua ini termasuk pakaian.

Pemberian pakaian dalam rangka membayar *kafarat* dinyatakan sah dengan memberikan pakaian yang terbuat dari katun, *kattan, bulu, wol* dan *khuzz* (bahan terbuat dari sutera dan bulu). Sementara memberikan pakaian yang terbuat dari sutera (murni), jika pakaian ini diberikan kepada perempuan, maka sah saja. Akan tetapi bolehkah jika sutera ini diberikan kepada laki-laki? Dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak sah, karena sutera itu diharamkan bagi kaum laki-laki.

Pendapat Kedua: Sah, dan inilah pendapat yang *shahih*. Sebab, boleh saja kaum laki-laki diberi pakaian kaum perempuan, atau perempuan diberi pakaian kaum laki-laki.

Boleh juga memberikan pakaian yang masih berupa bahan atau sudah dibuat baju, dan boleh juga memberikan yang masih polos atau sudah diberi warna (bercorak).

Sementara memberikan pakaian yang sudah dipakai; jika pakaian ini sudah lusuh dan tidak ada kekuatan lagi, maka tidak sah memberikannya. Akan tetapi jika masih kuat, maka sah saja memberikannya. Sebagaimana halnya sah memberikan budak, selama budak tersebut masih bisa menghasilkan manfaat. Akan tetapi tidak boleh memberikan budak, jika sudah tidak bisa menghasilkan manfaat.

Pasal: Apabila seseorang hendak membayar *kafarat* dengan melakukan puasa, maka dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak boleh, kecuali puasa tersebut berturut-turut. Sebab puasa tersebut merupakan puasa pengganti memerdekakan hamba sahaya, maka disyaratkan puasa tersebut harus berturut-turut, sebagaimana halnya puasa *kafarat zhihar* dan puasa *kafarat* pembunuhan.

Pendapat Kedua: Boleh dengan berturut-turut maupun terpisah-pisah. Sebab puasa tersebut adalah puasa yang disebutkan oleh Al Qur`an, sehingga boleh dilakukan dengan berturut-turut maupun terpisah-pisah, seperti puasa *kafarat* menghilangkan gangguan di kepala ketika sedang berihram.

Pasal: Jika orang yang bersumpah itu budak, maka *kafarat*-nya adalah dengan melakukan puasa. Hanya saja, jika puasa bisa membahayakan nyawanya, misalnya karena hari yang sangat terik atau terlalu lama, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila budak tersebut bersumpah dengan izin tuannya, juga

melanggar sumpah dengan izin tuannya, maka dia boleh berpuasa tanpa izin dari tuannya. Sebab, puasa itu telah menjadi kewajiban dirinya dengan seizin tuannya. Akan tetapi, jika dia bersumpah tidak atas izin tuannya, juga melanggar sumpah tidak atas izin tuannya, maka dia tidak boleh berpuasa kecuali dengan izin dari tuannya. Karena puasa itu menjadi kewajiban dirinya, tanpa ada izin dari tuannya.

Apabila dia bersumpah tanpa izin tuannya, dan melanggar sumpah (dengan seizin tuannya), maka dia boleh berpuasa tanpa seizin tuannya, karena puasa tersebut menjadi kewajiban dirinya dengan seizin tuannya. Jika dia bersumpah dengan seizin tuannya, dan melanggar sumpah tanpa seizin tuannya, maka dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia boleh berpuasa tanpa seizin tuannya, karena dia sudah mendapati salah satu dari dua sebab wajibnya puasa dengan seizin tuannya, sehingga dia menjadi seperti orang yang bersumpah tanpa izin tuannya, dan melanggar sumpah dengan izin tuannya.

Pendapat Kedua: Dia tidak boleh berpuasa tanpa seizinnya, pendapat inilah yang *shahih*. Sebab, ketika dia tidak boleh berpuasa ketika tuannya tidak melarangnya melanggar sumpah, maka dia juga tidak boleh berpuasa ketika tuannya melarang untuk melanggar sumpahnya. Bahkan yang terakhir itu lebih utama.

Akan tetapi jika puasa tersebut tidak membahayakan sang budak, seperti puasa pada musim dingin, maka dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia boleh berpuasa tanpa seizin tuannya, karena puasa tersebut tidak membahayakan dirinya.

Pendapat Kedua: Puasa tersebut seperti puasa yang membahayakan dirinya, sebagaimana yang disebutkan tadi. Karena puasa ini akan mengurangi kesigapannya dalam melayani tuannya.

Apabila budak tersebut berpuasa di tempat atau keadaan yang kami larang berpuasa, maka puasa tersebut sah baginya, karena dia memang orang yang layak berpuasa. Kami melarangnya berpuasa itu lantaran adanya hak sang tuan atas dirinya. Oleh karena itu, apabila budak tersebut berpuasa tanpa seizin tuannya, maka puasanya itu sah, sebagaimana sahnya shalat Jum'at jika dilakukan tanpa izin tuannya.

Apabila sebagian budak tersebut merupakan *hambasahaya* dan sebagian lainnya merdeka, dan dia mempunyai harta, maka dia tidak boleh membayar *kafarat* dengan memerdekakan budak. Sebab, dia bukanlah orang yang laik memerdekakan budak. Dia harus membayar *kafarat* dengan memberi makan atau memberi pakaian.

Namun di kalangan ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa yang wajib baginya adalah berpuasa. Ini merupakan pendapat Al Muzani. Sebab

dia adalah orang yang masih kurang sempurna kemerdekaannya, karena sebagian dirinya masih berstatus budak, dan dia memang tak ubahnya seorang budak.

Sementara alasan pendapat pertama (yang menyatakan dia boleh membayar *kafarat* dengan memberi memakan atau memberikan pakaian) adalah, karena dia memiliki harta dengan sebagian dirinya yang sudah merdeka, dan kepemilikan itu sempurna, sehingga dia pun sama dengan orang yang merdeka.

Penjelasan:

Mengenai firman Allah ﷻ, أَوْ كِسْوَتُهُمْ *"Atau memberi pakaian kepada mereka,"* (Qs. Al Maa`idah [5]: 89). Lafazh tersebut dibaca dengan meng-kasrah-kan huruf "Kaf" (كِسْوَتُهُمْ), atau men-dhammah-kan huruf "Kaf" (كُسْوَتُهُمْ). Kedua bacaan tersebut merupakan dua dialek, seperti *iswah* dengan *uswah.*

Sementara Sa'id bin Jubair dan Muhammad bin As-Sumaiq Al Yamani membaca firman Allah tersebut dengan: أَوْ كَاسْوَتِهِم, yaitu memberi pakaian kepada keluargamu.

Pakaian seorang pria adalah satu helai pakaian atau apapun yang menurut adat disebut pakaian, atau sesuatu yang disebut pakaian, seperti gamis, celana panjang, sarung, rida, mukena atau serban.

Sedangkan mengenai peci (tutup kepala) terdapat dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Itu karena peci adalah satu

pakaian. Pendapat itulah yang dikatakan oleh Abu Hanifah dan Ats-Tsauri.

Imam Ahmad berkata, "Standar pakaian diukur berdasarkan pakaian yang sah digunakan shalat. Jika dia seorang pria, maka pakaiannya adalah pakaian yang sah untuk digunakan shalat. Sedangkan jika dia wanita, maka pakaiannya adalah baju kurung dan kerudung." Pendapat ini pula yang dikatakan oleh Imam Malik.

Di antara mereka yang mengatakan, bahwa tidak sah memberikan celana (dalam pembayaran *kafarat* sumpah) adalah Al Auza'i dan Abu Yusuf. Sedangkan Ibrahim An-Nakha'i berkata, "Pakaian yang mencukupi." Al Hasan berkata, "Memberi setiap miskin satu stel pakaian, yaitu terdiri dari kain penutup tubuh bagian bawah dan kain penutup tubuh bagian atas."

Ibnu Umar,. Atha`, Thawus, Mujahid, Ikrimah dan ulama fikih rasionalis mengatakan, bahwa sah memberikan satu pakaian satu pakaian. Mereka tidak membedakan antara pakaian pria dan pakaian wanita.

Diriwayatkan dari Al Hasan, dia berkata, "Sah memberikan sorban." Sementara Sa'id bin Al Musayyib mengatakan jubah dan sorban. Sementara Thailasan (mantel) adalah kata dalam bahasa Persia yang diadopsi ke dalam bahasan Arab, artinya pakaian yang bisa menutupi kepala dan tubuh, biasa dikenakan sebagai pakaian luar.

Jika hal itu sudah ditetapkan, maka boleh memberi mereka pakaian dengan berbagai jenisnya, baik yang terbuat katun, *kattan, bulu, wol* maupun *khuzz* (tenunan dari sutera dan bulu). Sebab Allah hanya memerintahkan untuk memberikan pakaian kepada mereka, namun tidak menentukan jenisnya.

Oleh karena itulah, jenis apapun yang diberikan seorang pembayar *kafarat* kepada mereka, berarti dia sudah keluar dari apa yang diperintahkan, karena dia sudah memberikan pakaian yang diperintahkan untuk memberikannya.

Seseorang boleh memberikan pakaian sutera kepada wanita. Dia juga boleh memberikan pakaian yang sudah pernah dipakai, kecuali jika pakaian tersebut sudah usang dan manfaatnya sudah tidak ada. Sebab pakaian yang usang ini sudah cacat, sehingga tidak sah digunakan untuk membayar *kafarat*, seperti biji-bijian yang cacat.

Dalam hal pemberian pakaian ini, tidak ada perbedaan apakah pakaian yang diberikan kepada mereka itu sudah dicelup (berwarna/bercorak) atau pun tidak dicelup (polos/tidak bercorak), masih berupa bahan atau sudah dipotong dan dijahit menjadi baju. Sebab, pemberian tersebut bisa menghasilkan apa yang diperintahkan dan mewujudkan hikmah yang dimaksud.

Pendapat itulah yang dikemukakan oleh Imam Ahmad, kecuali yang terkait dengan pemberian pakaian sutera. Sebab dia membolehkan memberikan kain sutera kepada laki-laki, dan pendapat ini merupakan salah satu pendapat di kalangan madzhab kami. Dalam hal ini, tidak ada perbedaan apakah kain tersebut sudah dicelup atau pun belum, berupa bahan atau sudah dipotong menjadi pakaian. Sebab, pemberian tersebut bisa menghasilkan apa yang diperintahkan dan mewujudkan hikmah yang dimaksud.

Sementara orang-orang yang sah untuk diberi pakaian dalam konteks pembayaran *kafarat* sumpah, mereka adalah orang-orang yang sah untuk diberi makanan dalam konteks yang sama. Sebab Allah ﷻ berfirman,

فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ

"*Maka kafaratnya (denda pelanggaran sumpah) ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi mereka pakaian,*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 89).

Karena *dhamir* atau "kata ganti" yang terdapat pada lafazh *kiswatuhum (memberi mereka pakaian)* ditujukan kepada orang-orang miskin, bukan kepada keluarga kalian. Mengenai orang-orang miskin dan kelompok mereka sudah dijelaskan pada pembahasan tentang *kafarat* puasa.

Masalah: Perkataan penulis, "Apabila seseorang hendak membayar *kafarat* dengan melakukan puasa."

Perkataan penulis yang mengindikasikan adanya pilihan tersebut perlu dikritisi, karena ayat di atas memang jelas-jelas memberikan pilihan antara memberi makan, memberi pakaian atau memerdekakan budak. Dan siapa saja yang tidak mampu melakukan hal itu, maka dia membayar *kafarat* dengan cara berpuasa selama tiga hari. Hal ini tidak diperselisihkan lagi legalitasnya, kecuali terkait dengan pensyaratan berturut-turut pada puasa tersebut. Mengenai pensyaratan hal ini terdapat dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Hal itu disyaratkan, dan inilah pendapat yang kuat di kalangan madzhab Imam Ahmad. Pendapat ini pula yang dikemukakan oleh An-Nakha'i, Ats-Tsauri, Ishaq, Abu Ubaid,

Abu Tsaur, dan ulama fikih rasionalis. Pendapat yang senada juga diriwayatkan dari Ali. Pendapat tersebut juga dikemukakan oleh Atha`, Mujahid dan Ikrimah.

Pendapat Kedua: Puasa tersebut boleh dilakukan dengan berturut-turut dan terpisah-pisah. Ini merupakan riwayat dari Imam Ahmad, yang dinukil oleh Ibnu Abi Musa. Pendapat ini juga dikemukakan oleh Imam Malik. Sebab, perintah berpuasa tersebut merupakan perintah mutlak. Oleh karena itu, perintah puasa tersebut tidak boleh dikhususkan kecuali dengan adanya dalil.

Alasan lainnya, karena orang yang berpuasa itu hanya melakukan puasa selama tiga hari. Oleh karena itu, dia tidak harus berturut-turut dalam pelaksanaannya, sebagaimana puasanya orang yang melakukan haji *tamattu'* yang dilakukan selama tiga hari pada musim haji.

Sementara alasan pendapat pertama adalah bacaan Ubay dan Abdullah bin Mas'ud: *Fashiyaamu Tsalaatsati Ayyaamin Mutataabi'aat* (maka berpuasa selama tiga hari berturut-turut). Demikianlah yang disebutkan Imam Ahmad dalam tafsir yang menukil dari sekelompok ulama.

Jika bacaan itu merupakan ayat Al Qur`an, maka dia merupakan hujjah. Sebab, dia merupakan firman Allah yang tidak terhinggapi kebatilan, baik dari depan maupun dari belakangnya. Akan tetapi, jika bacaan bukan merupakan ayat Al Qur'an, maka itu merupakan riwayat dari Nabi ﷺ. Sebab, ada kemungkinan Ubay dan Abdullah bin Mas'ud mendengar bacaan tersebut dari Nabi sebagai sebuah penafsiran, namun keduanya menyangkanya sebagai bagian dari Al Qur`an. Dengan cara itulah berita mengenai keotentikan puasa berturut-turut itu dapat ditetapkan.

Alhasil, hal itu tidak kurang dari sekadar penafsiran yang disampaikan oleh Nabi ﷺ terkait ayat tersebut.

Maka, jika seorang wanita berbuka karena haid atau sakit, atau seorang pria berbuka karena sakit, sehingga mereka berdua tidak dapat melanjutkan puasa *kafarat* tersebut, maka puasanya dinyatakan tidak terputus.

Namun menurut salah satu pendapat yang ada di dalam madzhab kami, puasanya dinyatakan terputus apabila tidak dapat dilanjutkan karena sakit, akan tetapi tidak terputus apabila terpotong oleh haid.

Sementara Abu Hanifah mengatakan, bahwa puasa terputus karena keduanya, karena ketersambungan puasa memang tidak ada. Sementara tidak terpenuhinya sebuah syarat, bisa mengakibatkan hilangnya perkara yang harus dipenuhi dengan sejumlah syarat tersebut.

Imam Ahmad, Abu Tsaur dan Ishaq mengatakan, bahwa setiap udzur yang membolehkan berbuka puasa, seperti haidh pada *kafarat* pembunuhan, hal itu tidak memutus kontinyuitas puasa.

Masalah: Barangsiapa yang memiliki hewan tunggangan, namun dia membutuhkannya untuk transportasi, atau mempunyai rumah namun rumah ini ditempatinya, atau mempunyai budak namun budak ini dibutuhkan pelayanannya olehnya, maka dia sah untuk melakukan puasa ketika membayar *kafarat.*

Oleh karena itu, sesuatu yang akan dikeluarkan sebagai *kafarat* itu harus benar-benar di luar kebutuhan pokok, sedangkan rumah merupakan salah satu kebutuhan pokok. Demikian pula

dengan hal lain yang tadi kami sebutkan. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Imam Ahmad.

Sedangkan Abu Hanifah dan Malik mengatakan, bahwa siapa saja yang memiliki budak dan sah untuk dijadikan sarana pembayaran *kafarat*, maka dia tidak boleh atau tidak sah membayar *kafarat* dengan cara berpuasa, meskipun dia membutuhkan pelayanan budak tersebut.

Demikian pula dengan orang yang mempunyai rumah namun perlu untuk disewakan guna memenuhi biaya hidup dan kebutuhan pokok. Sama halnya dengan orang yang mempunyai barang dagangan yang akan hilang dari tangannya, jika barang tersebut digunakan untuk membayar *kafarat*.

Begitu pula dengan orang yang mempunyai hewan ternak yang perlu untuk dikembangbiakkan demi memenuhi kebutuhan pokoknya. Demikian pula dengan orang yang mempunyai perabotan rumah yang diperlukannya atau kitab-kitab yang tak mungkin dibelinya dalam kesempatan lain. Dalam kasus ini, mereka semua boleh membayar *kafarat* dengan berpuasa. Karena pembayaran *kafarat* dengan semua itu akan menghilangkan apa yang mereka perlukan, dimana keperluan tersebut merupakan keperluan pokok. Sehingga, kepemilikan terhadap semua hal yang sangat vital tersebut sama saja dengan tidak punya.

Cabang: Tidak sah memberi makan lima orang miskin dan memberi pakaian lima orang miskin lainnya, ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ

"*Maka kafarahnya (denda pelanggaran sumpah) ialah memberi memakan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi mereka pakaian,*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 89).

Sisi argumentasi ayat tersebut dapat dilihat dari dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Allah menetapkan pembayaran *kafarat* dengan salah satu dari ketiga perkara tersebut, dan Allah tidak menyatakan sebagiannya.

Pendapat Kedua: Penyebutan tiga perkara tersebut merupakan dalil yang menunjukkan, bahwa pembayaran *kafarat* hanya bisa dilakukan dengan salah satunya.

Sementara pendapat yang dikemukakan oleh mereka yang membolehkan penggabungan di antara perkara-perkara tersebut, seperti para ulama madzhab Imam Ahmad, Ats-Tsauri dan ulama fikih rasionalis, misalnya dengan memberi makan lima orang dan memberi pakaian lima orang lainnya, tindakan ini mengakibatkan terjadinya alternatif ke empat, selain dari tiga perkara yang telah disebutkan sebelumnya.

Apa yang mereka katakan itu merupakan hal yang dibuat-buat terkait *kafarat* dari dua perkara yang berbeda, sehingga hal itu sama saja dengan memerdekakan separuh budak, dan memberi memakan, atau memberi pakaian terhadap lima orang miskin.

Alasan lainnya, karena semua itu merupakan sarana pembayaran *kafarat*, maka tidak boleh dilakukan setengah-setengah.

Masalah: Apabila seseorang membayar *kafarat* dengan cara melakukan puasa, kemudian dia memperoleh kelapangan rezeki sehingga mampu untuk membayar *kafarat* dengan cara memberi makan, memberi pakaian atau memerdekakan budak, padahal dia sudah mulai melakukan puasa tersebut, maka dia tidak harus membayar *kafarat* dengan melakukan salah satu dari ketiga perkara tersebut, namun dia harus terus melakukan puasa. Pendapat tersebut diriwayatkan dari Al Hasan dan Qatadah. Pendapat tersebut juga dikemukakan oleh Malik, Ahmad, Ishaq, Abu Tsaur, dan Ibnu Al Mundzir.

Sementara dari An-Nakha'i dan Al Hakam diriwayatkan, bahwa dia harus kembali kepada salah satu dari tiga perkara tersebut. Pendapat yang senada dengan ini pun dikemukakan oleh Ats-Tsauri dan ulama fikih rasionalis. Alasannya, karena dia sudah mampu untuk melakukan "perkara yang digantikan" sebelum selesai melakukan "perkara pengganti."

Oleh karena itu, dia harus melakukan "perkara pengganti" tersebut. Sebagaimana pelaku tayammum yang kemudian menemukan air sebelum melaksanakan shalat, maka dia harus berwudhu dengan air tersebut, kemudian shalat.

Sementara alasan kami adalah, bahwa puasa tersebut merupakan perkara pengganti yang tidak batal karena mampu melakukan perkara yang digantikan. Oleh karena itu, dia tidak harus melakukan perkara yang digantikan tersebut, setelah dia melaksanakan perkara pengganti itu.

Contohnya adalah orang yang melakukan haji tamattu' dan kemudian berpuasa tujuh hari karena tidak mampu menyembelih hewan *hadyu*. Kemudian ketika dia mulai melakukan puasa tersebut, dia mampu untuk menyembelih hewan *hadyu*. Dalam kasus ini, dia tidak harus menyembelih *hadyu* dan tidak meneruskan puasanya, tanpa ada silang pendapat ulama dalam perkara ini.

Alasan mengapa perkara pengganti tersebut tidak batal adalah, karena yang menjadi pengganti adalah puasa, dimana puasa itu sah dilakukan meskipun seseorang mampu untuk membayar *kafarat* dengan salah satu dari tiga perkara di atas.

Hal tersebut sangat berbeda dengan orang yang bertayamum. Karena tayammum menjadi batal ketika seseorang mampu untuk menggunakan air, setelah dia melakukan tayammum. Alasan lainnya, karena kembali bersuci dengan menggunakan air sama sekali tidak sulit dilakukan. Sedangkan kafarat sulit untuk dilakukan dengan memadukan antara dua perkara tersebut (puasa dan salah satu dari sarana pembayaran *kafarat*).

Dalam hal ini, mewajibkan seseorang untuk melakukan salah satu perkara tersebut hanya akan mendorongnya untuk menggabungkan kedua perkara tersebut (puasa dan salah satu dari sarana pembayaran *kafarat*).

Cabang: Apabila seseorang hendak membayar *kafarat* dengan cara memerdekakan budak, maka dia harus memer- dekakan budak yang beragama Islam, sebagaimana telah kami jelaskan pada pembahasan *kafarat zhihar*.

Jika dia hendak membayar *kafarat* dengan cara memberi makan, maka dia harus memberi makan sepuluh orang miskin, dimana tiap-tiap orang miskin diberi satu *mud*, sebagaimana telah kami jelaskan pada pembahasan *kafarat zhihar*.

Jika dia hendak membayar *kafarat* dengan cara memberi pakaian, maka dia harus memberi pakaian sepuluh orang miskin, dimana tiap-tiap orang miskin mendapatkan sesuatu yang disebut pakaian, seperti gamis, serban, celana panjang, *rida* (penutup tubuh bagian atas), *izar* (penutup tubuh bagian bawah), mukena, atau kerudung.

Namun Imam Malik dan Ahmad mengatakan, bahwa yang sah hanya memberi pakaian yang sah digunakan dalam pelaksanaan shalat.

Sedangkan Abu Yusuf dan Muhammad mengatakan, bahwa tidak sah memberikan celana panjang dan surban.

Dalil kami adalah, bahwa syari'at hanya menyebutkan memberi pakaian secara mutlak, dimana yang namanya pakaian bisa digunakan untuk serban, mukena, kerudung dan celana panjang, sehingga semua itu sah untuk diberikan sebagai sarana pembayaran *kafarat*, seperti gamis.

Namun apakah sah memberikan peci? Dalam hal ini terdapat dua pendapat:

Pendapat Pertama: Tidak sah, sebab dia tidak disebut pakaian.

Pendapat Kedua: Sah. Hal itu berdasarkan riwayat yang menyebutkan, bahwa ada seorang pria bertanya kepada Imran bin Al Hushain tentang firman Allah ﷻ, أَوْ كِسْوَتُهُمْ *"Atau memberi*

pakaian kepada mereka," (Qs. Al Maa`idah [5]: 89). Imran bin Hushain lantas menjawab, "Seandainya ada sejumlah utusan menemui pemimpin kalian, kemudian dia memakaikan peci kepada mereka satu demi satu, tentu kalian akan mengatakan bahwa dia sudah memakaikan pakaian."

Namun pemberian pakaian tersebut tidak sah dengan memberikan *khuff*, ikat pinggang, sandal, kaos kaki dan tali pengikat celana. Sebab semua itu tidak disebut pakaian. Ibnu Ash-Shabbagh berkata, "Terkait pemberian *khuff*, Syaikh Abu Hamid meriwayatkan dua pendapat."

Pendapat pertama tadi merupakan pendapat yang masyhur. Boleh memberikan pakaian yang terbuat dari wol, bulu, rambut, katun, *kattan* dan *khuzz*.

Sementara yang terbuat dari sutera, jika diberikan kepada seorang wanita, maka itu sah. Akan tetapi jika diberikan kepada laki-laki, maka apakah sah? Dalam hal ini, ada dua pendapat, sebagaimana yang diriwayatkan syaikh Abu Ishaq.

Pendapat Pertama: Tidak sah, karena sutera diharamkan bagi laki-laki untuk memakainya.

Pendapat Kedua: Sah, karena boleh memberikan pakaian perempuan kepada laki-laki dan memberikan pakaian laki-laki kepada perempuan.

Yang dianjurkan adalah, memberikan pakaian baru, baik yang masih berupa bahan maupun sudah dibuat menjadi baju. Namun jika seseorang memberikan pakaian bekas, jika pakaian ini sudah usang, maka tidak boleh. Karena kekuatannya sudah tidak ada, sehingga tidak boleh diberikan, seperti makanan busuk. Akan

tetapi jika tidak usang, maka itu diperbolehkan, seperti makanan yang masih baik.

Cabang: Apabila seseorang meninggal dunia dalam keadaan memiliki tanggungan *kafarat*, hewan *hadyu* dan nadzar memberikan harta, maka semua itu tidak gugur karena kematiannya. Namun Abu Hanifah mengatakan, bahwa semua itu gugur karena kematiannya. Dalil mengenai hal itu sudah disebutkan pada pembahasan zakat.

Apabila sudah ditetapkan, bahwa kewajibannya tidak gugur karena kematiannya, maka kewajiban tersebut dikeluarkan dari harta peninggalannya.

Apabila harta peninggalannya cukup untuk semua itu, maka semua itu harus dikeluarkan dari harta peninggalannya. Akan tetapi apabila harta peninggalannya tidak cukup untuk mengeluarkan semua itu, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila semua kewajiban tersebut terkait dengan benda, misalnya dia memiliki kewajiban zakat harta, sementara hartanya masih ada, dan harta ini berbagai macam bentuk, seperti emas, perak, binatang ternak dan tanaman, maka dia membagi rata di antara semuanya. Demikianlah seterusnya.

Namun, jika semua kewajiban tersebut terkait dengan tanggungan, misalnya harta yang zakatnya wajib dikeluarkan tersebut sudah tidak ada, namun dia mendapatkan keuntungan pada yang lainnya, atau kewajiban tersebut berupa nadzar atau *kafarat*, maka dia membagi rata di antara semua itu. Dimana dia mengeluarkan kewajiban dari masing-masing benda itu secara adil.

Akan tetapi jika sebagian dari kewajiban tersebut terkait dengan benda, sementara sebagian lainnya terkait dengan tanggungan, maka dia lebih dahulu mengeluarkan kewajiban yang terkait dengan benda.

Apabila seseorang wajib mengeluarkan hak Allah dan hak manusia, dan sebagiannya terkait dengan benda, sementara sebagian lainnya terkait dengan tanggungan, maka kewajiban yang terkait dengan benda itu lebih dahulu dikeluarkan daripada yang terkait dengan tanggungan, apakah itu hak Allah atau hak manusia. Jika hak Allah dan hak manusia itu terkait dengan benda, atau keduanya terkait dengan tanggungan, mana yang lebih dahulu dikeluarkan? Dalam masalah ini, ada tiga pendapat yang sudah disebutkan pada pembahasan zakat.

Cabang: Apabila seseorang meninggal dunia dalam keadaan wajib membayar *kafarat* sumpah, namun dia tidak berpesan agar *kafarat* tersebut dikeluarkan, maka yang wajib dilakukan terkait dengannya adalah mengeluarkan hal terkecil dari tiga cara pembayaran *kafarat*, yaitu memberi makan sepuluh orang miskin. Namun ahli waris juga boleh memberikan pakaian kepada orang miskin. Akan tetapi, apakah mereka boleh memerdekakan budak atas namanya? Dalam masalah ini, ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang sudah dijelaskan pada pembahasan terdahulu.

Akan tetapi jika dia berpesan agar memerdekakan budak atas namanya untuk membayar *kafarat* sumpah, maka hal itu diambil dari sepertiga harta pusaka yang ditinggalkannya, baik dia berpesan demikian secara mutlak, atau dia mengatakan: "Diambil

dari harta utama atau dari sepertiga harta warisan." Sebab penjelasan demikian tidaklah wajib.

Apabila sepertiga harta warisan cukup untuk memerdekakan budak yang membuat pembayaran *kafarat* menjadi sah, maka tidak ada persoalan. Akan tetapi jika tidak cukup, maka ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Abu Ishaq berkata: Jatah untuk memberi makan sepuluh orang miskin diambil dari harta utama dan dipisahkan, kemudian ditambah dengan sepertiga harta warisan. Jika itu cukup untuk memerdekakan budak yang membuat pembayaran *kafarat* sah, maka itu digunakan untuk memerdekakan budak. Namun jika tidak cukup, maka yang dilakukan adalah memberi makan sepuluh orang miskin. Hal itu sebagaimana pendapat yang dikatakan terkait seseorang yang berpesan agar dilakukan pengganti haji untuknya dari tempat tinggalnya, namun sepertiga harta pusakanya tidak cukup untuk melakukan itu.

Sebagian ulama madzhab kami juga ada yang mengatakan, bahwa wasiat atau pesan agar memerdekakan budak tersebut batal, dan yang dilakukan adalah memberi makan sepuluh orang miskin. Ini merupakan pendapat yang berdasarkan *nash* yang nampak. Alasannya, karena wasiatnya itu tidak bisa dicukupi dengan sepertiga harta peninggalannya, sehingga wasiat itu pun gugur.

Hal itu berbeda dengan wasiat agar dilakukan penganti haji untuknya. Karena yang diwasiatkan merupakan hal wajib, dan dia hanya ingin menyempurnakannya. Sementara memerdekakan budak dalam kasus ini bukanlah suatu hal yang wajib. Karena yang wajib adalah memberi makan sepuluh orang miskin.

كتاب العدد

KITAB *AL IDAD* (*IDDAH*)

Asy-Syirazi ﵀ berkata: Jika seorang suami menceraikan istrinya sebelum melakukan hubungan badan dan khalwat, maka dia tidak wajib ber-iddah. Dalilnya adalah firman Allah ﷻ, يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحۡتُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقۡتُمُوهُنَّ مِن قَبۡلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمۡ عَلَيۡهِنَّ مِنۡ عِدَّةٖ تَعۡتَدُّونَهَاۖ فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحٗا جَمِيلٗا ﴿٤٩﴾ "*Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu menikahi perempuan-perempuan mukmin, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya, maka tidak ada masa iddah atas mereka yang perlu kamu perhitungkan.*" (Qs. Al Ahzaab [33]: 49).

Alasan lainnya, karena *iddah* disyariatkan untuk mengetahui bebasnya rahim dari kehamilan. Sementara

dalam kasus ini, kita sudah yakin bebasnya rahim dari kehamilan, (karena suami belum melakukan bersetubuh dengan sang istri).

Namun jika dia mencerai istrinya setelah melakukan hubungan intim, maka sang istri wajib ber-*iddah*. Sebab, gugurnya *iddah* ketika tidak terjadi persetubuhan sebagaimana yang disebutkan dalam ayat di atas menunjukkan bahwa, *iddah* wajib dilakukan jika thlak dijatuhkan setelah terjadinya persetubuhan.

Alasan lainnya, setelah terjadinya hubungan badan, rahim akan tersibukan oleh air mani yang masuk ke dalamnya, sehingga diperlukan *iddah* untuk mengetahui bebasnya rahim dari kehamilan.

Apabila suami menceraikan istrinya setelah ber-khalwat dengannya namun sebelum melakukan per-setubuhan, maka dalam hal ini terdapat dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Istri tidak wajib ber-iddah, karena alasan dan pengertian yang telah kami sebutkan.

Pendapat Kedua: Istri wajib ber-*iddah,* karena kemampuan untuk mendapatkan suatu manfaat itu disamakan dengan pengambilan manfaat tersebut secara penuh.

Oleh karena itu, sewa wajib diberikan dalam kasus sewa menyewa, (jika penyewa sudah mungkin mendapatkan manfaat dari barang yang disewanya, meskipun dia belum mengambil manfaat tersebut).

Sebagaimana sewa wajib diberikan ketika sang penyewa sudah mengambil manfaat dari sesuatu yang disewanya. Dalam hal ini, *khalwat* disamakan dengan pengambilan manfaat secara penuh (yaitu bersetubuh) dalam hal mewajibkan *iddah*.

Pasal: Jika *iddah* wajib dilakukan oleh wanita yang telah dicerai, baik wanita tersebut seorang wanita merdeka atau seorang budak. Jika dia seorang wanita merdeka, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila dia hamil karena suami yang menceraikannya, maka dia menjalani masa *iddah* kehamilan, ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَأُولَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ "*Sedangkan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 4)

Alasannya, karena bebasnya rahim dari kehamilan tidak dapat diketahui kecuali dengan melahirkan apa yang dikandungnya.

Apabila anak yang dikandung itu satu, maka *iddah* tidak berakhir sampai dia dilahirkan. Jika anak yang dikandung dua atau lebih, maka *iddah* tidak berakhir kecuali dengan melahirkan semuanya. Karena, kehamilan tersebut merupakan kehamilan untuk semua anak tersebut. Selain itu, bebasnya rahim dari kehamilan tidak akan diketahui kecuali dengan melahirkan semua anak yang dikandung di dalam perutnya.

Apabila dia telah melahirkan janin yang bentuknya sebagai manusia sudah terlihat jelas, maka dengan melahirkan janin tersebut berakhirlah masa *iddah*-nya. Akan tetapi jika dia melahirkan janin yang bentuknya sebagai manusia belum terlihat jelas, namun ada empat orang perempuan ahli bahwa bentuk pada janin itu adalah bentuk manusia, maka dalam hal ini ada dua riwayat pendapat ulama madzhab kami.

Di antara ulama madzhab kami, ada yang mengatakan bahwa dalam hal ini hanya ada satu pendapat yang disepakati, yaitu *iddah*-nya sudah berakhir. Namun di antara mereka juga ada yang mengatakan, bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i. Hal ini sudah kami jelaskan pada pembahasan tentang memerdekakan *ummul walad* (hamba sahaya yang melahirkan anak tuannya).

Masa kehamilan yang paling sedikit adalah enam bulan. Hal ini berdasarkan riwayat yang menyebutkan bahwa seorang perempuan dibawa ke hadapan Utsman, karena dia sudah melahirkan dalam waktu kehamilan enam bulan. Orang-orang kemudian bermusyawarah untuk merajamnya. Namun Ibnu Abbas berkata, "Allah menurunkan firman-Nya, وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا '*Masa mengandung sampai menyapihnya selama tiga puluh bulan.*' (Qs. Al Ahqaaf [46]: 15) Allah juga menurunkan firman-Nya, وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ '*Dan menyapihnya dalam usia dua tahun.*' (Qs. Luqmaan [31]: 14) Dengan

demikian, masa penyapihan itu dua tahun, sedangkan masa kehamilan itu enam bulan."

Al Qutaibi menyebutkan dalam *Al Ma'aarif*, bahwa Abdul Malik bin Marwan dilahirkan dalam usia kandungan enam bulan.

Sementara masa maksimal kehamilan adalah empat tahun. Hal itu berdasarkan riwayat Al Walid bin Muslim, dia berkata, "Aku berkata kepada Malik bin Anas: 'Jumailah binti Sa'd menuturkan dari Aisyah: Seorang wanita tidak akan hamil lebih dari dua tahun'. Mendengar itu, Malik bin Anas berkata, 'Subhanallah, siapa yang mengatakan demikian?' Tetangga kami ini, yaitu Istri Muhammad bin Ajlan, menjalani kehamilan selama empat tahun, sebelum akhirnya melahirkan'."

Masa *iddah* wanita hamil yang paling minimal adalah ketika dia mengeluarkan kandungannya (keguguran) delapan puluh hari setelah hubungan badan. Sebab, Nabi ﷺ bersabda, ثُمَّ يَكُوْنُ عَلَقَةً أَرْبَعِيْنَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُوْنُ مُضْغَةً أَرْبَعِيْنَ يَوْمًا "*Sungguh, salah seorang dari kalian diciptakan di dalam perut ibunya dalam bentuk air mani selama empat puluh hari, kemudian menjadi segumpal darah selama empat puluh hari (berikutnya), kemudian menjadi segumpal daging selama empat puluh hari berikutnya.*"

Iddah wanita hamil tidak akan berakhir kecuali dengan mengeluarkan gumpalan yang ada di dalam rahimnya. Oleh karena itu, masa minimal *iddah* wanita hamil adalah setelah delapan puluh hari kehamilan.

Penjelasan:

Allah ﷻ berfirman,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا ۖ فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا

"*Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu menikahi perempuan-perempuan mukmin, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya maka tidak ada masa iddah atas mereka yang perlu kamu perhitungkan. Namun berilah mereka mut'ah dan lepaskanlah mereka itu dengan cara yang sebaik-baiknya.*" (Qs. Al Ahzaab [33]: 49).

Allah berbicara kepada orang-orang beriman tentang hukum wanita yang diceraikan sebelum digauli, sekaligus menjelaskan hukum wanita itu kepada ummat Islam.

Dalam hal ini, seorang wanita yang dicerai sebelum digauli tidak wajib ber-*iddah*, ini berdasarkan *nash* Al Qur`an dan *ijma'* umat Islam.

Dengan demikian, maka yang dimaksud dari kata nikah yang disebutkan dalam ayat tersebut adalah akad nikah, meskipun makna asal "nikah" adalah bersetubuh.

Akad disebut nikah karena akad itulah yang membawa pada pernikahan dalam arti hubungan badan. Setiap kata nikah yang disebutkan dalam Al Qur`an, maka maksudnya adalah akad nikah, bukan bersetubuh.

Inilah salah satu etika Al Qur`an. Al Qur`an sendiri menggunakan istilah *mulamasah, mumasah, qurban, tanasyi* dan *ityan* untuk menyebut hubungan intim.

Pada firman Allah ﷻ, ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ "*Kemudian kamu ceraikan mereka,*" (Qs. Al Ahzaab [33]: 49) terdapat hukum-hukum yang sudah dijelaskan pada pembahasan thalak.

Asy-Syafi'i berkata, "Allah ﷻ berfirman,

وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ

'Wanita-wanita yang ditalak handaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'. (Qs. Al Baqarah [2]: 228)."

Asy-Syafi'i menjelaskan: Maksud firman Allah tersebut adalah, bahwa seorang istri wajib ber-*iddah* apabila diceraikan oleh suaminya atau ditinggal mati.

Sementara *iddah* karena dicerai suaminya, maka dalam masalah ini ada beberapa rincian; apabila suami menceraikannya sebelum *khalwat* dan sebelum berhubungan intim, maka si istri tidak wajib untuk ber-*iddah* berdasarkan firman Allah ﷻ,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا

"*Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu menikahi perempuan-perempuan mukmin, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya maka tidak ada masa iddah atas mereka yang perlu kamu perhitungkan.*" (Qs. Al Ahzaab [33]: 49).

Apabila si istri diceraikan oleh suaminya setelah bersetubuh, maka dia wajib ber-*iddah*. Sebab, ketika Allah tidak mewajibkannya ber-*iddah* saat diceraikan suaminya sebelum berhubungan badan, maka hal itu menunjukkan, bahwa dia wajib ber-*iddah* apabila diceraikan suaminya setelah terjadinya hubungan badan.

Alasan lainnya mengapa wajib ber-*iddah* adalah, karena rahimnya tersibukkan oleh air mani suami yang masuk ke dalamnya, sehingga diapun wajib ber-*iddah* untuk mengetahui apakah dia hamil atau tidak.

Apabila dia diceraikan oleh suaminya setelah berkhalwat namun sebelum berhubungan badan, maka Asy-Syafi'i menyatakan dalam *qaul jadid*-nya bahwa *khalwat* tersebut tidak memiliki pengaruh apapun dalam hal menetapkan mahar maupun mewajibkan *iddah*. Juga tidak menguatkan pendapat yang mengklaim kemungkinan terjadinya persetubuhan.

Sementara Abu Hanifah mengatakan, *khalwat* itu seperti kemungkinan adanya persetubuhan dalam hal menetapkan mahar dan mewajibkan *iddah*.

Imam Malik mengatakan, bahwa *khalwat* itu memiliki pengaruh dalam hal menguatkan perkataan seseorang yang mengklaim mungkinnya terjadinya hubungan intim dengan si suami. Akan tetapi, ini tidak menguatkan pendapat yang menetapkan wajib membayar mahar dan wajib ber-*iddah*.

Dalam *qaul qadim*, Asy-Syafi'i memang menyatakan, bahwa *khalwat* itu memiliki pengaruh. Di antara para ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa pengaruh yang dimaksud oleh Asy-Syafi'i dalam *qaul qadim*-nya itu seperti apa yang dikatakan oleh Abu Hanifah, yaitu dalam hal menetapkan mahar dan mewajibkan *iddah*.

Namun di kalangan para ulama madzhab kamipun ada yang mengatakan, bahwa yang dimaksud dengan pengaruh dalam perkataan Asy-Syafi'i dalam *qaul qadim*-nya itu adalah seperti yang dikatakan oleh Imam Malik. Pendapat pertama adalah pendapat yang lebih *shahih*.

Jika kita berpegang pada *qaul qadim*-nya Asy-Syafi'i, maka alasannya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Umar bahwa dia berkata, "Apabila tirai diturunkan atau pintu ditutup, maka wajib membayar mahar. Bukan salah mereka jika ketidakmampuan itu berasal dari pihak kalian."

Alasan lainnya, karena kemampuan untuk mengambil manfaat secara penuh dalam permasalahan sewa-menyewa disamakan dengan sudah mengambil manfaat secara penuh. Demikian pula dalam permasalahan nikah. Namun apabila kita berpegang pada perkataan Asy-Syafi'i dalam *qaul jadid*-nya, dimana perkataan senada juga dikemukakan oleh Ibnu Mas'ud dan Ibnu Abbas, dimana perkataan inilah yang paling *shahih*, maka alasannya adalah firman Allah ﷻ,

وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ

فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ

"Jika kamu menceraikan isteri-isterimu sebelum kamu bercampur dengan mereka padahal sesungguhnya kamu sudah menentukan maharnya, maka bayarlah seperdua dari mahar yang telah kamu tentukan itu."(Qs. Al Baqarah [2]: 237)

Allah ﷻ juga berfirman,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحۡتُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقۡتُمُوهُنَّ مِن

قَبۡلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمۡ عَلَيۡهِنَّ مِنۡ عِدَّةٖ تَعۡتَدُّونَهَاۖ

"*Apabila kamu menikahi perempuan-perempuan mukmin, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya, maka tidak ada masa iddah atas mereka yang perlu kamu perhitungkan.*" (Qs. Al Ahzaab [33]: 49)

Di dalam ayat ini, Allah tidak membedakan apakah pernah melakukan *khalwat* dengan dengan si istri atau tidak pernah.

Alasan lainnya, karena *khalwat* yang terjadi itu tidak menimbulkan hubungan intim, sehingga tidak ada hukum yang terkait dengannya, sebagaimana *khalwat* pada selain nikah.

Sementara hadits yang diriwayatkan oleh Umar, hal itu bertentangan dengan apa yang diriwayatkan oleh Ibnu Mas'ud dan Ibnu Abbas. Kalaupun yang dimaksud dari perkataan Umar, "Maka wajib membayar mahar," adalah wajib menyerahkan mahar, sebenarnya perkataan Umar itu dilandasi oleh kenyataan, bahwa si perempuan yang telah ber-*khalwat* tersebut telah memungkinkan dirinya untuk dicampuri, dan bukan bermaksud untuk menetapkan terjadinya persetubuhan.

Cabang: Pendapat Para ulama: Daud Azh-Zhahiri dan orang-orang yang sependapat dengannya berargumentasi bahwa, seorang wanita yang dijatuhi thalak *raj'i*, kemudian dirujuk oleh suaminya sebelum masa *iddah*-nya habis, kemudian diceraikan lagi sebelum menggaulinya, maka dia tidak wajib menyelesaikan *iddah*-

nya, dan tidak ada *iddah* berikutnya (dari thalak kedua). Sebab, dia dicerai sebelum digauli.

Sementara Atha bin Abi Rabah dan sekelompok ulama mengatakan, bahwa wanita tersebut harus meneruskan iddahnya dari thalak pertama. Pendapat ini merupakan salah satu pendapat Asy-Syafi'i. Sebab, thalak kedua yang dijatuhkan sebelum menggaulinya sama dengan thalak yang dijatuhkan pada masa *iddah*-nya sebelum merujuknya.

Sementara, siapa saja yang menjatuhkan thalak kepada istrinya setiap masa suci, maka sang istri itu tidak perlu memulai kembali *iddah*-nya dari awal.

Berbeda dengan Imam Malik yang mengatakan, apabila sang suami menceraikannya sebelum menggauli, maka dia tidak meneruskan *iddah*-nya. Namun dia menjalani *iddah* baru (dari thalak kedua), terhitung sejak hari jatuhnya thalak kedua tersebut. Dalam hal ini, suaminya telah melakukan kezhaliman, karena telah merujuknya, padahal si suami tidak memerlukannya.

Pendapat Imam Malik itulah yang dipegang oleh mayoritas ulama, karena wanita tersebut termasuk wanita yang sudah digauli dalam hal mendapatkan nafkah, tempat tinggal dan yang lainnya. Oleh karena itu, dia memulai kembali *iddah*-nya dari awal, terhitung sejak hari thalak kedua dijatuhkan. Pendapat ini merupakan pendapat mayoritas ulama Bashrah, Kufah, Makkah, Madinah dan Syam.

Ats-Tsauri mengatakan, pendapat itulah yang menjadi *ijma'* para ulama di kalangan kami.

Ibnu Qudamah berkata: "Para ulama sepakat bahwa wanita yang dicerai sebelum digauli itu tidak wajib ber-*iddah,* berdasarkan firman Allah ﷻ,

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا ۖ فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا

"*Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu menikahi perempuan-perempuan mukmin, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya maka tidak ada masa iddah atas mereka yang perlu kamu perhitungkan. Namun berilah mereka mut'ah dan lepaskanlah mereka itu dengan cara yang sebaik-baiknya.*" (Qs. Al Ahzaab [33]: 49)"

Cabang: Apakah wanita yang diceraikan suaminya setelah berkhalwat dengan suaminya, namun tidak melakukan persetubuhan wajib untuk ber-*iddah*? Dalam masalah ini, ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Ini merupakan pendapat Asy-Syafi'i dalam *qaul qadim*, bahwa wanita tersebut diwajibkan untuk ber-*iddah,* meskipun dia tidak melakukan persetubuhan dengan suaminya.

Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Imam Ahmad. Pendapat ini pula yang diriwayatkan dari para *Khulafa Ar-Rasyidin*, Zaid bin Tsabit dan Ibnu Umar. Pendapat ini pula yang

dikatakan oleh Urwah, Ali bin Hasan, Ali bin Al Husein, Atha`, Az-Zuhri, Ats-Tsauri, Al-Auza'i, Ishaq, dan ulama fikih Asy-Syafi'i.

Pendapat Pendapat Kedua: Ini merupakan pendapat Asy-Syafi'i dalam *qaul jadid*, bahwa wanita tersebut tidak wajib ber-*iddah*. Alasannya, berdasarkan firman Allah ﷻ,

ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا

"*Kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya, maka tidak ada masa iddah atas mereka yang perlu kamu perhitungkan.*" (Qs. Al Ahzaab [33]: 49)

Firman Allah ini merupakan *nash* dalam masalah ini. Alasan lainnya, karena wanita yang diceraikan ini tidak melakukan persetubuhan, maka dia sama saja dengan orang yang belum pernah berkhalwat.

Alasan pendapat pertama adalah, hadits yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam *Musnad*-nya dari Zurarah bin Abi Aufa, dari Zurarah bin Aufa, dia berkata, "*Khulafa` Ar-Rasyidin* memutuskan bahwa barangsiapa yang menurunkan tirai atau menutup pintu, maka wajiblah mengeluarkan mahar dan wajiblah *iddah*."

Alasan lainnya, karena akad nikah tersebut merupakan akad untuk mendapatkan manfaat. Maka, kemungkinan untuk mendapatkan manfaat secara penuh, sama saja dengan sudah mengambil manfaat tersebut secara penuh dalam hal hukum-hukum yang berkaitan dengannya. Sebagaimana yang berlaku dalam akad sewa-menyewa.

Cabang: Apabila wanita yang diceraikan suaminya wajib ber-*iddah*, maka kondisi wanita tersebut tidak luput dari dua kondisi berikut:

Pendapat Pertama: Dia hamil.

Pendapat Kedua:Dia tidak hamil.

Jika dia seorang wanita yang hamil, maka *iddah*-nya baru berakhir setelah dia melahirkan kandungannya, apakah dia seorang wanita merdeka ataupun seorang budak. Hal tersebut berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

"Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya." (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 4).

Alasan lainnya, karena *iddah* itu disyariatkan untuk mengetahui bebasnya rahim dari kehamilan. Dimana bebasnya rahimnya dari kehamilan baru bisa diperoleh setelah dia melahirkan kehamilan tersebut.

Dalil kami dalam masalah ini adalah, sabda Rasulullah ﷺ tentang wanita-wanita tawanan,

لاَ تُوْطَأُ حَامِلٌ حَتَّى تَضَعَ، وَلاَ حَائِلٌ حَتَّى تَحِيْضَ.

"*Seorang wanita yang hamil tidak boleh digauli hingga dia melahirkan kandungannya, dan seorang wanita yang tidak hamil tidak boleh digauli hingga dia haid.*"

Jika wanita tersebut hamil dalam kondisi mengandung satu janin, maka masa *iddah*-nya baru bisa berakhir setelah dia melahirkan janin tersebut. Jika yang keluar baru separuh janin, namun separuhnya lagi belum keluar, kemudian si suami merujuknya sebelum seluruh janin tersebut keluar, maka rujuk tersebut sah berdasarkan firman Allah ﷻ, وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ *"Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya."* (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 4) Dimana wanita yang hamil satu orang anak ini belum melahirkan anaknya secara keseluruhan, sehingga *iddah*-nya belum berakhir.

Apabila *iddah*-nya belum berakhir, sementara suaminya merujuknya dalam masa *iddah* tersebut, maka atas alasan itulah rujuk tersebut dinyatakan sah. Namun jika wanita yang hamil tersebut mengandung dua janin atau lebih, kemudian dia melahirkan salah satu janin, maka *iddah*-nya belum berakhir kecuali dengan melahirkan semua janin yang ada di dalam kandungannya.

Apabila suaminya merujuknya sebelum dia melahirkan janin yang kedua, maka rujuk tersebut sah. Pendapat inilah yang dinyatakan oleh mayoritas pakar fikih dari Ikrimah. Namun Ikrimah juga mengatakan, bahwa masa *iddah* wanita yang mengandung lebih dari satu janin tersebut telah berakhir apabila dia telah melahirkan janin yang pertama. Dalil pendapat kami adalah firman Allah ﷻ, وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ *"Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya."* (Qs. Ath-Thalaaq [65]:

4). Dimana kehamilan yang dimaksud dalam firman Allah ini adalah semua janin yang ada di dalam kandungannya. Alasannya, jika seseorang berkata kepada istrinya: "Apabila engkau melahirkan kandunganmu, maka engkau tercerai." Dalam hal ini, wanita tersebut tidak tercerai kecuali dia sudah melahirkan semua janin yang ada di dalam kandungannya.

Cabang: Apabila seorang wanita melahirkan janin atau bayi dalam keadaan meninggal dunia, dan padanya telah nampak rupa manusia, seperti sudah mempunyai mata atau kuku, maka berakhirlah masa *iddah* dan orang yang memukul wanita hamil hingga keguguran itu, wajib mengeluarkan *ghurrah,* dimana wajib pula orang yang memukul itu membayar *kafarat* karenanya, dan wanita tersebut ditetapkan sebagai *ummul walad.*

Namun jika dia hanya mengeluarkan gumpalan daging yang tidak jelas rupa manusia padanya, namun ada empat orang perempuan yang mengetahui seluk-beluk kehamilan (badan) mengatakan, bahwa pada gumpalan daging itu sudah memiliki bentuk manusia akan tetapi masih samar, maka keempat hukum tadi dapat ditetapkan.

Dikisahkan, bahwa janin yang belum tampak rupa manusia padanya itu pernah dibawa ke hadapan Abu Sa'id Al Ishtakhri, lalu Abu Sa'id pun bersikap *tawaquf* terhadapnya, hingga empat orang bidan bersaksi, bahwa gumpalan daging tersebut sudah mempunyai rupa dan bentuk. Lalu gumpalan daging itu dimasukan ke dalam air panas dan terlihat jelaslah bentuknya. Maka, Abu Sa'id menetapkan bahwa masa *iddah* wanita itu sudah berakhir karena terjadinya hal itu.

Jika wanita tersebut mengeluarkan segumpal daging yang akan mempunyai bentuk, namun tidak ada bentuk yang terlihat padanya, baik secara jelas maupun samar, akan tetapi empat orang bidan mengatakan bahwa itu merupakan awal dari bentuk manusia, dimana seandainya saja segumpal daging itu tetap berada di dalam rahim sebentar saja niscaya bentuk dan rupanya akan terlihat, maka Asy-Syafi'i mengatakan, bahwa masa *iddah* sudah berakhir dengan keluarnya gumpalan daging itu.

Mengenai budak yang mengeluarkan gumpalan daging seperti itu, Asy-Syafi'i juga mengatakan pernyataan yang menunjukkan, bahwa budak perempuan sudah dapat ditetapkan sebagai *ummul walad* (budak perempuan yang melahirkan anak tuannya).

Namun para ulama madzhab kami berbeda pendapat mengenai hal itu menjadi dua bagian. Di antara mereka ada yang menukil jawaban Asy-Syafi'i dari satu kasus ke kasus lainnya, dan membuatnya menjadi dua pendapat.

Di antara ulama madzhab kami lainnya, juga ada yang memahami sesuai *zhahir* keduanya, dan mengatakan bahwa masa *iddah* sudah berakhir dengan hal itu, namun budak perempuan tersebut tidak dapat ditetapkan sebagai *ummul walad.* Hal tersebut sudah dijelaskan pada pembahasan tentang memerdekakan *ummul walad.*

Jika wanita tersebut mengeluarkan segumpal daging yang akan mempunyai bentuk, namun tidak diketahui apakah itu merupakan awal pembentukan manusia ataukah bukan, maka masa *iddah* tidak berakhir karenanya.

Sebab gumpalan daging tersebut tidak dapat ditetapkan sebagai manusia, baik secara kasat mata maupun atas persaksian pakar.

Pasal: Masa minimal kehamilan yang bisa membuat bayi hidup setelah dilahirkan adalah enam bulan. Para ulama madzhab kami mengatakan, bahwa itu merupakan *ijma'* yang tidak diperselisihkan lagi. Sebab, seorang wanita yang melahirkan dalam masa kehamilan enam bulan dihadapkan kepada Utsman, kemudian Utsman berniat untuk merajamnya. Akan tetapi Ibnu Abbas berkata, "Seandainya aku memperkarakan kalian kepada kitab Allah, niscaya aku dapat memperkarakan kalian, dimana Allah ﷻ berfirman,

وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا

"*Masa mengandung sampai menyapihnya selama tiga puluh bulan.*' (Qs. Al Ahqaaf [46]: 15)

Allah ﷻ juga berfirman lainnya,

وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ

"Dan menyapihnya dalam usia dua tahun."(Qs. Luqmaan [31]: 14)

Dengan demikian, menyapih itu berlangsung dalam dua tahun, sedangkan kehamilan adalah enam bulan. Maka orang-orang pun menganggap baik penyimpulan Ibnu Abbas ini dari ayat tersebut.

Al Qutaibi menuturkan bahwa Abdul Malik bin Marwan dilahirkan dalam masa kehamilan enam bulan.

Sementara mengenai masa maksimal kehamilan, para ulama berbeda pendapat dalam hal ini menjadi empat madzhab.

Madzhab Pertama: Ini merupakan pendapat madzhab kami, bahwa masa maksimal kehamilan adalah empat tahun.

Madzhab Kedua: Az-Zuhri, Rabi'ah dan Al Laits menyatakan, bahwa masa maksimal kehamilan adalah tujuh tahun.

Madzhab Ketiga: Al Auza'i, Ats-Tsauri, Abu Hanifah, dan Utsman Al Batti mengatakan, bahwa masa maksimal kehamilan adalah dua tahun. Selanjutnya, diriwayatkan dari Aisyah atau dari Malik tiga riwayat pendapat, dimana salah satunya adalah seperti pendapat kami, yang kedua seperti pendapat Az-Zuhri, dan inilah riwayat yang paling *shahih*, dan yang ketiga seperti pendapat Abu Hanifah.

Madzhab Keempat: Abu Ubaid berpendapat, bahwa tidak ada batas maksimal kehamilan.

Dalil kami adalah, bahwa segala sesuatu yang dibawa syari'at secara mutlak, tanpa ada keterangan spesifik terkait dengannya, baik di dalam agama, bahasa maupun adat istiadat, maka yang menjadi rujukan terkait dengannya adalah realita yang ada. Dimana realita yang ada telah memperkuat apa yang kami katakan.

Asy-Syafi'i mengatakan bahwa Ibnu Ajlan dilahirkan dalam masa kehamilan empat tahun. Dan orang seperti Asy-Syafi'i tidak mungkin mengemukakan perkataan seperti itu kecuali setelah dia mengetahui kebenarannya.

Selain itu, diriwayatkan bahwa kepada Imam Malik pernah disampaikan perkataan Jumailah binti Sa'd dari Aisyah, bahwa dia

berkata, "Masa kehamilan seorang perempuan tidak lebih dari dua tahun."

Mendengar perkataan seperti itu, Imam Malik berkata, "Subhanallah. Siapa yang meriwayatkan demikian? Tetanggga kami ini, yaitu istri Ajlan pernah hamil tiga kali, dan masing-masing kehamilan yang ada di dalam perutnya berlangsung selama empat tahun."

Demikianlah yang disampaikan Syaikh Abu Hamid. Sementara Syaikh Abu Ishaq mengatakan, "Istri Muhammad bin Ajlan."

Hammad bin Salamah meriwayatkan dari Ali bin Zaid, bahwa Sa'id bin Al Musayyib memperlihatkan seseorang kepadanya, kemudian Sa'id berkata, "Ayah orang ini meninggalkan ibunya selama empat tahun, kemudian ayahnya kembali ketika orang ini sudah dilahirkan."

Al Qutaibi menuturkan bahwa Al Haram bin Hayyan berada dalam kandungan ibunya selama empat tahun.

Demikian pula dengan Manshur bin Rayyan, Muhammad bin Abdillah bin Jubair, dan Ibrahim bin Abi Najih. Mereka dilahirkan dalam usia kehamilan empat tahun.

Apabila kasus tersebut umum ditemukan, maka itu patut menjadi rujukan. Jika ada yang mengatakan bahwa Sulaiman bin Imad bin Al Awwam meriwayatkan: "Di tempat kami, di Wasiith, ada seorang perempuan yang hamil selama lima tahun. Setelah itu, dia melahirkan bayi yang rambutnya sudah sebahu. Kemudian Sulaiman berkata kepada bayi itu, 'Cih.'"

Bahkan Az-Zuhri mengatakan bahwa ada kehamilan yang berlangsung selama tujuh tahun. Maka kami katakan bahwa kasus

tersebut tidak sering terjadi, sehingga tidak dapat dijadikan patokan. Sementara kasus-kasus yang kami sampaikan itu terjadi berulang kali.

Apabila seorang pria menikahi wanita kemudian menceraikannya, lalu wanita tersebut mengaku bahwa dia telah melahirkan seorang anak, maka dengan kelahiran tersebut masa *iddah*-nya sudah berakhir.

Dengan demikian, masa minimal kehamilan yang bisa membuat pengakuannya diterima adalah, ketika dia mengakui telah melahirkan anak (atau tepatnya keguguran) pada usia kehamilan delapan puluh hari setelah thalak dijatuhkan. Namun dengan syarat adanya kemungkinan terjadinya hubungan badan sebelum diceraikan.

Jika dia mengaku melahirkan anak (atau tepatnya mengakui telah mengalami keguguran) kurang dari delapan puluh hari, dan memang ada kemungkinan terjadinya persetubuhan, maka perkataannya itu tidak dapat diterima. Sebab anak tidak mungkin terjadi kurang dari delapan puluh hari.

Sebab diriwayatkan bahwa Nabi ﷺ bersabda,

إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَمْكُثُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ نُطْفَةً أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ يَكُوْنَ عَلَقَةً أَرْبَعِيْنَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُوْنَ مُضْغَةً أَرْبَعِيْنَ يَوْمًا.

"*Sesungguhnya salah seorang dari kalian, penciptaannya dihimpun di dalam perut ibunya selama empat puluh hari berupa air mani, kemudian empat puluh hari berikutnya berupa segumpal*

darah, kemudian empat puluh hari berikutnya berupa segumpal daging."

Dan hal itu hanya mungkin terjadi apabila kehamilan itu telah berupa gumpalan darah.

Cabang: Pendapat Para Ulama

Apabila wanita yang dicerai itu –merdeka maupun budak— hamil dari suaminya, maka para ulama dari masa ke masa dan dari berbagai wilayah sepakat, bahwa masa *iddah*-nya baru selesai setelah dia bersalin. Demikian pula dengan semua wanita yang berpisah dengan suaminya --yang masih hidup— dalam kondisi hamil.

Mereka juga sepakat, bahwa wanita yang ditinggal mati suaminya, jika dia sedang hamil, maka masa *iddah*-nya baru berakhir setelah dia melahirkan kandungannya. Namun, Ibnu Abbas tidak sepakat dengan hal itu, sebagaimana yang akan dijelaskan pada pembahasan mendatang.

Iddah disyari'atkan untuk mengetahui bebasnya rahim dari kehamilan, dan melahirkan janin yang ada di dalam rahim merupakan cara terbaik untuk mengetahui terbebas dari kehamilan, maka dari itulah masa *iddah* berakhir setelah melahirkan.

Apabila janin yang ada dalam kandungan hanya satu, maka masa *iddah* baru berakhir setelah janin tersebut dilahirkan. Namun, jika sebagiannya sudah lahir namun sebagian lainnya belum, maka dia tetap dalam masa *iddah*-nya, hingga bagian yang belum lahir itu benar-benar keluar dari rahimnya.

Sebab dia tidak dikatakan melahirkan kandungannya, sebelum janin itu keluar dari rahimnya secara keseluruhan.

Namun apabila janin yang ada dalam kandungannya itu berjumlah dua atau lebih, maka masa *iddah*-nya belum berakhir sebelum keluarnya janin atau beberapa janin lainnya. Sebab, yang ada dalam kandungannya adalah semua janin.

Inilah pendapat mayoritaas pakar ilmu, kecuali Abu Qilabah dan Ikrimah. Sebab keduanya menyatakan, bahwa masa *iddah*-nya bisa berakhir hanya karena melahirkan janin yang pertama, namun wanita itu belum boleh menikah sebelum melahirkan janin yang lainnya.

Ibnu Abi Syaibah menyebutlan dari Qatadah, dari Ikrimah, bahwa dia berkata, "Apabila salah satunya itu telah terlahir, maka *iddah*-nya itu telah berakhir." Dikatakan, "lantas apakah dia sudah boleh dinikahi?", Dia berkata, "Belum." Qatadah berkata, "sang budak itu tidak terima."

Ini merupakan pernyataan yang salah sesuai dengan *ijma* ulama, pendapat ini menyelisihi zhahir lafazh Al Qur`an. Sebab, Iddah itu disyariatkan untuk mengetahui terbebasnya wanita dari kehamilan. Jika telah dikatahui bahwa sang wanita itu hamil, maka dapat diyakini ada penyebab yang mewajibkan sang wanita itu harus melakukan *iddah*, sehingga hilanglah kondisi terbebasnya wanita itu dari kehamilan. Karena, seandainya masa *iddah*-nya itu sudah berakhir, dengan proses melahirkan yang pertama, maka sudah tentu dia telah diperbolehkan menikah, sebagaimana jika wanita itu melahirkan bayi yang lainnya.

Apabila sang wanita itu melahirkan seorang anak, dimana dirinya itu ragu tentang masih ada atau tidaknya janin lainnya, maka *iddah*-nya itu belum selesai hingga sang wanita tersebut

sudah tidak ragu lagi, dan dirinya itu yakin bahwa sudah tidak ada kehamilan lagi pada dirinya. Karena asal sesuatu ada tetap adanya, yang tidak bisa dihilangkan dengan keraguan.

Cabang: Kehamilan yang bisa membuat berakhirnya masa *iddah* adalah yang sudah jelas rupa manusia pada janin yang dikeluarkan, baik wanita tersebut seorang wanita merdeka maupun seorang budak.

Apabila seorang wanita mengeluarkan sesuatu setelah bercerai dengan suaminya, maka hal itu dari beberapa kondisi berikut:

1. Dia mengeluarkan janin yang sudah jelas bentuk manusia padanya, seperti mempunyai kepala, tangan dan kaki. Maka hal itu bisa membuat masa *iddah* berakhir, tanpa ada silang pendapat.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Semua pakar ilmu sepakat, bahwa masa *iddah* seorang wanita berakhir karena keguguran, apabila yang dikeluarkan itu diketahui bahwa dia adalah seorang bayi. Di antara mereka yang menyatakan demikian adalah Al Hasan, Ibnu Sirin, Syuraih, Asy-Sya'bi, An-Nakha'i, Az-Zuhri, Ats-Tsauri, Malik, Asy-Syafi'i dan Ishaq.

Imam Ahmad bin Hanbal berkata, "Apabila padanya sudah jelas bentuk manusia, maka dapat diketahui bahwa itu merupakan sebuah kehamilan, dan itu termasuk ke dalam firman Allah ﷻ,

وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

"Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya." (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 4).

2. Mengeluarkan air mani atau darah yang tidak diketahui apakah itu merupakan sesuatu yang akan digunakan untuk menciptakan manusia atau tidak? Mengenai hal ini, tidak ada hukum apapun yang terkait dengannya. Karena hal tersebut tidak dapat ditetapkan sebagai anak, baik melalui kesaksian maupun bukti nyata.

3. Mengeluarkan segumpal daging yang belum jelas bentuk manusia padanya, kemudian empat orang bidan terpercaya bersaksi, bahwa pada gumpalan daging itu sudah ada rupa manusia namun masih samar, maka terkait hal ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Sebagian ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa dalam masalah ini hanya ada satu pendapat, yaitu berakhirnya masa *iddah* berakhir dengan keluarnya gumpalan daging tersebut, seperti pada kondisi pertama. Sebab, dari kesaksian mereka yang berkompeten dalam bidang ini, dapat diketahui bahwa gumpalan daging itulah yang akan menjadi anak.

Sebagian ulama madzhab kami lainnya ada yang mengatakan, bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat, dan kedua pendapat ini sudah dijelaskan oleh Asy-Syirazi pada pembahasan memerdekakan *ummul walad*, yaitu:

Pendapat Pertama: Masa *iddah*-nya tidak berakhir karena keluarnya gumpalan daging, dan jika wanita yang mengeluarkan gumpalan daging ini seorang budak perempuan, maka dia tidak menjadi *ummul walad*.

Sebab, bentuk manusia belum jelas terlihat pada gumpalan daging tersebut, sehingga gumpalan daging tersebut sama saja dengan gumpalan darah.

Pendapat Kedua: Masa *iddah*-nya berakhir, namun jika wanita yang mengeluarkan gumpalan daging ini seorang budak perempuan, maka dia tidak menjadi *ummul walad*. Karena gumpalan daging itu masih disangsikan akan menjadi janin dan bayi. Oleh karena itu, hal yang masih disangsikan tersebut tidak bisa menetapkan berakhirnya masa iddah, yang sifatnya harus diyakini.

Dari Imam Ahmad diriwayatkan dua riwayat pendapat:

Pendapat Pertama: Yang dinukil oleh Al Atsram,

Pendapat Kedua:Yang dinukil oleh Hanbal.

Dua riwayat yang dinukil dari Imam Ahmad ini seperti dua pendapat yang ada di kalangan madzhab kami.

4. Apabila seorang wanita mengeluarkan gumpalan daging yang tidak ada rupa manusia padanya, kemudian empat orang bidan bersaksi, bahwa itu merupakan awal pembentukan rupa manusia, maka hal ini seperti pada kasus sebelumnya.

5. Apabila seorang wanita mengeluarkan gumpalan daging yang tidak ada rupa manusia padanya, dan tidak ada bidan yang bersaksi, bahwa itu merupakan awal pembentukan rupa manusia, maka hal ini tidak dapat mengakhiri masa *iddah*, dan budak yang mengeluarkannya pun tidak menjadi *ummul walad*. Sebab, hal itu tidak dapat ditetapkan sebagai janin, baik melalui kesaksian maupun kenyataan yang ada, sehingga sama saja dengan gumpalan darah biasa.

Dengan demikian, maka masa *iddah* tidak dapat dinyatakan berakhir karena sesuatu yang keluar dari rahim sebelum fase gumpalan daging, apakah itu berupa air mani atau segumpal

daging, apakah dikatakan bahwa itu merupakan fase awal pembentukan manusia atau tidak.

Apabila yang keluar tersebut hanya segumal darah, maka *iddah* tidak berakhir karenanya berdasarkan ijma' para pakar fikih, kecuali Hasan Al Bashri. Sebab dia mengatakan, bahwa apabila diketahui bahwa dia hamil, maka masa *iddah* bisa berakhir karenanya, dan wajib mengeluarkan *diyat ghurrah.* Akan tetapi, pendapat yang *shahih* adalah pendapat yang dinyatakan oleh mayoritas pakar fikih.

Masa hamil yang paling minimal adalah enam bulan, sebab Allah ﷻ berfirman, وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا "*Masa mengandung sampai menyapihnya selama tiga puluh bulan.*" (Qs. Al Ahqaaf [46]: 15). Ibnu Abbas menjelaskan, bahwa apabila seorang wanita hamil selama sembilan bulan, berarti dia menyusui selama dua puluh satu bulan. Jika dia hamil selama enam bulan, berarti dia menyusui selama dua puluh empat bulan.

Diriwayatkan bahwa seorang wanita yang melahirkan anak dalam usia kehamilan enam bulan pernah dihadapkan kepada Utsman, kemudian Utsman hendak menjatuhkan hukuman *had* padanya, namun Ali atau Ibnu Abbas berkata padanya, "Hal itu tidak layak baginya. Sebab Allah ﷻ berfirman, وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا '*Masa mengandung sampai menyapihnya selama tiga puluh bulan*'. (Qs. Al Ahqaaf [46]: 15). Allah ﷻ juga berfirman lainnya, وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ '*Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh*'. (Qs. Al Baqarah [2]: 233).

Dengan demikian, masa menyusui itu dua puluh empat bulan, sedangkan masa hamil adalah enam bulan. Maka Utsman pun menarik kembali pendapat dan tidak jadi menjatuhkan hukuman *had* kepada wanita itu.

Al Atsram meriwayatkan melalui sanadnya dari Abu Al Aswad, bahwa dia melaporkan kepada Umar bahwa ada seorang wanita yang melahirkan dalam usia kehamilan enam bulan. Maka Umar pun hendak merajamnya.

Namun Ali berkata kepadanya, "Engkau tidak berhak melakukan itu." Lalu, Ali membacakan kedua ayat di atas. Maka Umar pun melepaskan wanita tersebut. Lalu wanita itu pun mengalami kehamilan lagi, dan dia melahirkan pada usia kandungan enam bulan.

Hal itu pun diriwayatkan oleh Al Atsram juga dari Ikrimah, bahwa Ibnu Abbas mengatakan seperti itu.

Aashim Al Ahwal berkata, "Aku bertanya kepada Ikrimah, 'Kami mendapat berita bahwa Ali lah yang mengatakan perkataan ini.' Ikrimah berkata, 'tidak, yang mengatakan perkataan ini hanyalah Ibnu Abbas'."

Ibnu Qutaibah menuturkan dalam *Al Ma'arif* bahwa Abdul Malik bin Marwan dilahirkan pada usia kandungan enam bulan. Pendapat bahwa masa minimal kehamilan enam bulan ini merupakan pendapat Ahmad, Malik, ulama fikih rasionalis. Pembahasan lebih jauh mengenai hal ini akan dikemukakan pada pembahasan menyusui, insya Allah.

Al Qurthubi berkata, "Tiga bulan pertama kehamilan tidak diperhitungkan, karena pada masa itu janin yang dikandung masih berupa air mani, segumpal daging dan segumpal darah. Oleh

karena itu, dia tidak terasa berat sehingga bisa dirasakan. Inilah makna firman Allah ﷻ, فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِۦ *'Maka setelah dicampurinya, isterinya itu mengandung kandungan yang ringan, dan teruslah dia merasa ringan (beberapa waktu)'."* (Qs. Al A'raaf [7]: 189).

Diriwayatkan bahwa ayat tersebut diturunkan berkaitan dengan Abu Bakar Ash-Shiddiq. Dia dikandung oleh ibunya selama sembilan bulan, kemudian disusui oleh ibunya selama dua puluh satu bulan.

Pada firman Allah itu terdapat kata yang disembunyikan, yaitu: *Wamuddatu hamlihi wamuddatu fishaalili tsalaatsuuna syahran* (masa hamil dan masa menyapihnya adalah tiga puluh bulan). Seandainya bukan karena adanya kata yang disembunyikan tersebut, maka lafazh *"tsalaatsun"* harus di-*nashab*-kan karena menjadi *zharf* atau keterangan waktu, dan makna pun akan berubah.

Imam Ahmad berkata, "Masa minimal kehamilan yang biasa mengakhiri masa *iddah* adalah melahirkan kandungan dalam waktu delapan puluh hari, sejak ada kemungkinan terjadinya persetubuhan. Sebab Nabi ﷺ bersabda,

إِنَّ خَلْقَ أَحَدِكُمْ لِيَجْمَعَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ فَيَكُوْنُ نُطْفَةً أَرْبَعِيْنَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُوْنُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُوْنُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ.

"Sungguh, salah seorang dari kalian diciptakan di dalam perut ibunya dalam bentuk air mani selama empat puluh hari,

kemudian menjadi segumpal darah selama empat puluh hari (berikutnya), kemudian menjadi segumpal daging selama empat puluh hari berikutnya."

Masa *iddah* tidak bisa dinyatakan berakhir karena keluarnya sesuatu dari rahim sebelum fase segumpal daging. Oleh karena itu, *iddah* baru bisa berakhir jika hal itu terjadi di atas delapan puluh bulan. Sementara setelah empat bulan, tidak diragukan lagi bahwa masa *iddah* sudah berakhir. Karena sang janin sudah masuk pada fase penciptaan yang keempat.

Masalah: Hadits Malik dicantumkan oleh Adz-Dzahabi dalam *Al Mizan* dari Ibrahim bin Musa Al Fara`: Al Walid bin Muslim menceritakan kepada kami, dia berkata: "Aku berkata kepada Malik: Aku mendapatkan cerita dari Aisyah, bahwa dia berkata, 'Seorang wanita tidak akan hamil lebih dari dua tahun, walau sekali pun'. Mendengar pernyataan tersebut, Malik berkata, 'Subhanallah, siapa yang mengatakan demikian? Ini ada istri Ibnu Ajlan, tetangga kami, seorang wanita yang jujur, dia telah melahirkan tiga anak dalam dua belas tahun. Dia hamil selama empat tahun, sebelum akhirnya melahirkan'."

Menurutku (Al Muthi'i): Anehnya, Muhammad bin Ajlan sendiri berada dalam kandungan ibunya selama lebih dari tiga tahun. Inilah yang diriwayatkan oleh Al Waqidi: "Aku mendengar Abdullah bin Muhammad bin Ajlan berkata, Ayahku berada dalam kandungan lebih dari tiga tahun'."

Al Abbas bin Nashr Al Baghdadi meriwayatkan dari Shafwan bin Isa, dia berkata, "Ibnu Ajlan berada dalam kandungan

ibunya selama tiga tahun. Perut ibunya kemudian dibedah setelah meninggal dunia, lalu Ibnu Ajlan dikeluarkan dari sana. Saat itu gigi-giginya sudah tumbuh."

Atsar ini diriwayatkan pula oleh Abu Bakar bin Syadzan dari Abdul Aziz bin Ahmad Al Ghafiqi Al Mishri dari Al Abbas.Muhammad bin Ajlan ini adalah orang yang shaleh dan bertakwa. Namun demikian, para kritikus periwayat hadits berbeda pendapat mengenai dirinya.

Al Hakim berkata, "Muslim meriwayatkan haditsnya (Muhammad bin Ajlan) di dalam kitabnya sebanyak tiga belas hadits, namun semuanya hanya sebagai hadits *syahid* (penguat)." Namun para imam dari generasi belakangan banyak yang mempersoalkan buruknya hapalan Muhammad bin Ajlan. Walau begitu, Adz-Dzahabi berkata, "Dia adalah imam yang jujur dan masyhur. Dia meriwayatkan dari ayahnya dan Al Maqburi serta sekelompok lainnya. Haditsnya diriwayatkan oleh Malik, Syu'bah dan Yahya Al Qaththan. Dia dinyatakan *tsiqah* oleh Ahmad, Ibnu Ma'in, Ibnu Uyaynah dan Abu Hatim."

Abbas Ad-Duri meriwayatkan dari Ibnu Ma'in, dia berkata, "Ibnu Ajlan itu lebih *tsiqah* daripada Muhammad bin Umar. Dan tak ada seorang pun yang menyangksikan hal ini."

Al Bukhari berkata pada biografi Ibnu Ajlan di dalam kitab *Adh-Dhu'afa*, "'Ali bin Abi Al Wazir menuturkan padaku dari Aisyah, bahwa Ali menuturkan sosok Ibnu Ajlan, kemudian dia menuturkan sebuah hadits. Yahya bin Al Qaththan berkata, 'Dia (Muhammad bin Ajlan) kacau pada hadits Nafi'."

Al Bukhari melanjutkan, "Yahya bin Al Qaththan berkata, Aku tidak mengetahui kecuali aku mendengar Ibnu Ajlan mengatakan, bahwa Sa'id Al Maqburi meriwayatkan dari ayahnya,

dari Abu Hurairah, juga dari seseorang dari Abu Hurairah. Ibnu Ajlan mencampuradukkan dan menjadikan kedua riwayat itu bersumber dari Abu Hurairah." Seperti itulah yang tertera pada dua naskah *Adh-Dhua'afa* karya Al Bukhari.

Di tempat lain, aku menemukan bahwa Ibnu Ajlan meriwayatkan dari Sa'id dari ayahnya dari Abu Hurairah. Juga dari seseorang dari Abu Hurairah. Kemudian dia mengalami kekacuan hapalan, dan menjadikan kedua riwayat tersebut bersumber dari Abu Hurairah.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila wanita yang menjalani masa *iddah* itu tidak hamil, apabila dia termasuk orang yang biasa haid, maka dia menjalani masa *iddah* selama tiga *quru*. Hal itu berdasarkan firman Allah ﷻ, وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ "*Dan para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali qur `*." (Qs. Al Baqarah [2]: 228).

***Quru`* adalah masa suci. Dalil yang menunjukan atas hal ini adalah firman Allah ﷻ, يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا۟ ٱلْعِدَّةَ "*Wahai Nabi! Apabila kamu menceraikan istri-istrimu maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddah-nya (yang wajar).*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 1)**

Maksud firman Allah tersebut adalah pada waktu *iddah*-nya. Sebagimana firman Allah ﷻ, وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ

لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ *"Dan Kami akan memasang timbangan yang tepat pada Hari Kiamat."* (Qs. Al Anbiyaa` [21]: 47). Yang dimaksud dari firman Allah ini adalah, pada Hari Kiamat.

Lagi pula, thalak yang diperintahkan dalam firman Allah tersebut adalah, thalak yang dijatuhkan pada masa suci. Maka perintah tersebut menunjukan, bahwa masa suci merupakan waktu *iddah.*

Apabila thalak dijatuhkan pada waktu, maka awal *quru'* adalah masa suci setelah haidh tersebut. Namun jika thalak dijatuhkan pada masa suci, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; jika wanita yang dithalak itu masih suci sesaat setelah thalak dijatuhkan, kemudian dia haidh, maka saat suci yang sedikit itu dapat dihitung sebagai *quru* pertama. Karena thalak memang seharusnya hanya dijatuhkan pada masa suci, dan tidak seharusnya dijatuhkan pada masa haid, agar tidak menyiksa sang istri yang dithalak, karena hal ini bisa memperlama masa *iddah.*

Apabila saat yang sebentar tadi tidak dihitung sebagai *quru`*, maka thalak yang dijatuhkan pada masa suci akan menyiksa istri daripada thalak yang dijatuhkan pada masa haid. Karena thalak yang dijatuhkan pada masa suci ini bisa memperlama masa *iddah.* Namun jika wanita yang dithalak itu langsung haid setelah diceraikan, misalnya akhir kata thalak itu bertepatan dengan akhir masa suci, atau sang suami berkata kepada istri, "Engkau dithalak pada akhir masa

sucimu," maka awal *quru`* adalah masa suci setelah haid yang baru muncul tersebut.

Namun Abu Al Abbas menyatakan pendapat lain, yaitu dia menjadikan waktu yang bertepatan dengan kata thalak tersebut termasuk masa suci, dan masa suci ini dijadikan sebagai *quru`* (pertama). Ini merupakan pendapat yang tidak *shahih.* Karena penghitungan *quru`* hanya dilakukan setelah terjadinya thalak, sehingga penghitungan tidak diperolehkan sebelum terjadinya thalak.

Sementara akhir masa *iddah*, Al Muzani dan Ar-Rabi' meriwayatkan, bahwa apabila istri yang dithalak melihat darah setelah masa suci yang ketiga, maka berakhirlah masa *iddah*-nya karena melihat darah tersebut.

Namun Al Buwaithi dan Harmalah meriwayatkan, bahwa masa *iddah*-nya tidak berakhir sampai berlalu sehari semalam sejak terlihatnya darah itu. Oleh karena itu, sebagian dari ulama madzhab kami mengatakan bahwa kedua riwayat tersebut merupakan dua pendapat Asy-Syafi'i yang berbeda.

Riwayat Pendapat Pertama: Masa *iddah* telah berakhir dengan terlihatnya darah tersebut, karena pastinya darah tersebut merupakan darah haid.

Riwayat Pendapat Kedua: Masa *iddah* itu belum berakhir sampai berlalunya waktu sehari semalam sejak terlihatnya darah tersebut. Sebab mungkin saja darah tersebut merupakan darah kotor, sehingga tidak dapat menetapkan berakhirnya masa *iddah.*

Namun di antara para ulama madzhab kami juga ada yang mengatakan bahwa riwayat itu tergantung pada perbedaan kondisi. Riwayat yang dinukil oleh Al Muzani dan Ar-Rabi' berkenaan dengan wanita yang melihat darah sesuai waktu biasa haidnya. Sehingga dengan kebiasaan tersebut dia dapat mengetahui, bahwa darah tersebut adalah darah haidh.

Sedangkan riwayat yang dinukil oleh Al Buwaithi dan Harmalah, berkenaan dengan wanita yang melihat darah bukan pada masa biasa haid, karena wanita ini tidak tahu apakah darah tersebut merupakan darah haid atau bukan, sebelum berlalunya waktu sehari semalam. Selanjutnya, apakah waktu terlihatnya darah haid tersebut termasuk *iddah* atau bukan? Dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Waktu terlihatnya darah tersebut termasuk *iddah*, karena waktu tersebut memang harus diperhitungkan sebagai masa *iddah.*

Jika berdasarkan kepada pendapat ini, maka konsekuensinya adalah, bahwa jika sang suami merujuk si istri ketika darah ini terlihat, maka rujuknya sah. Akan tetapi jika si istri menikah lagi dengan pria lain saat darah ini terlihat, maka nikahnya tidak sah.

Pendapat Kedua: Darah tersebut tidak termasuk *iddah.* Sebab, seandainya kita memasukkan waktu terlihatnya darah tersebut ke dalam masa *iddah*, maka masa *iddah* akan lebih dari tiga *quru`*.

Jika beradasarkan pendapat kedua ini, apabila sang suami merujuknya pada masa terlihatnya darah

tersebut, maka rujuknya itu tidak sah. Dan apabila dia menikah lagi dengan pria lain saat terlihatnya darah tersebut, maka pernikahannya sah.

Penjelasan:

Mengenai firman Allah ﷻ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ "*Dan para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali quru`*." (Qs. Al Baqarah [2]: 228).

Maka yang dimaksud dari kata *Yatarabbashna* adalah *yantazhirna*, artinya mereka menunggu. Karena makna *at-tarabbush* adalah *al intizhar* (menunggu).

Allah ﷻ juga berfirman,

فَتَرَبَّصُوا۟ فَسَتَعْلَمُونَ

"*Maka nantikanlah olehmu! Dan kelak kamu akan mengetahui.*" (Qs. Thahaa [20]: 135).

Ibnu Bathal berkata, "Para ulama berbeda pendapat mengenai makna *quru`*. Sekelompok ulama berpendapat bahwa dia adalah masa suci." Ini adalah madzhab Asy-Syafi'i ﷺ.

Namun sekelompok ulama lainnya mengatakan, bahwa itu adalah haid. Sementara para pakar bahasa Arab mengatakan, bahwa kata *quru`* bisa digunakan untuk haid dan masa suci. Dimana menurut mereka, kata tersebut merupakan kata yang memiliki dua arti yang berlawanan.

Asal makna *quru`* adalah himpunan. Dikatakan: *Qaraitu Al Ma `a fil Haudh*, artinya aku mengumpulkan air di telaga. Dengan demikian, nampaknya darah tersebut terhimpun di dalam rahim (pada masa suci), kemudian keluar dari sana.

Dalam *Al-Lisan* disebutkan: "Abu Ubaid berkata, '*Quru`* itu bisa untuk haid dan masa suci'." Dia melanjutnya, Aku kira, dia berasal dari kata *aqra `atin nujuumu*, artinya bintang menghilangkan. Bentuk pluralnya adalah *Aqra*. Dalam hadits disebutkan, دَعِي الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكِ '*Tinggalkanlah shalat pada masa haidmu*'."

Lafazh *Quruu`* satu pola dengan kata *fu'uul*. Mengenai *quru`* yang terakhir, diriwayatkan dari Al Lihyani, bahwa itu terkait dengan bilangan yang paling kecil. Sementara Sibawaih tidak mengenal *Aqra* dan tidak pula *Aqra `u*.

Siwabaih berkata, 'Merasa cukuplah kalian untuknya dengan pola *fu'uul*. Dalam Al Qur`an disebutkan: *Tsalatsata quru`*. Sebagaimana mereka mengatakan: *Khamsata kilaab*. Maksudnya, lima anjing.'"

Terjadi perbedaan riwayat yang dinukil dari Imam Ahmad.

Riwayat pertama yang diriwayatkan dari Imam Ahmad menyatakan, bahwa *quru`* berarti haid. Pendapat ini diriwayatkan juga dari Abu Bakar, Umar, Utsman, Ali, Ibnu Abbas, Sa'id bin Al Musayyiba Ats-Tsauri, Al Auza'i, Al Anbari, Ishaq, Abu Ubaid, dan ulama fikih rasionalis. Pendapat ini juga diriwayatkan dari Abu Musa, Ubadah bin Ash-Shamit, dan Abu Ad-Darda`.

Sedangkan riwayat kedua dari Imam Ahmad menyatakan bahwa *quru`* berarti masa suci. Pendapat ini merupakan pendapat Zaid, Ibnu Umar, Aisyah, Sulaiman bin Yasaar, Al Qasim bin

Muhamad, Salim bin Abdillah, Abaan bin Utsman, Umar bin Abdil Aziz, Az-Zuhri, Malik, Abu Bakar bin Abdirrahman yang mengatakan, "Aku tak pernah berkata dengan seorang pakar fikih pun dari kalangan kami, melainkan dia akan mengatakan pendapat seperti itu (*quru* ` berarti suci)."

Ibnu Abdil Barr berkata, "Imam Ahmad kembali pada pendapat bahwa *quru* ` berarti suci.

Dalam riwayat Al Atsram disebutkan: Menurutku, hadits-hadits kelompok yang menyatakan bahwa *quru*` berarti haid, maka itu berbeda dengan yang lainnya. Sedangkan hadits-hadits kelompok yang mengatakan, bahwa suami lebih berhak terhadap wanita yang diceraikannya hingga wanita tersebut memasuki masa haid ketiga, sesungguhnya hadits-haditsnya merupakan hadits-hadits *shahih* dan kuat. Hujjah yang paling kuat adalah orang yang menggunakan dalil firman Allah ﷻ, فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ "*Maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar).*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 1), maksudnya adalah dalam waktu *iddah*-nya, ini seperti halnya firman Allah lainnya, وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ "*Kami akan memasang timbangan yang tepat pada Hari Kiamat,*" (Qs. Al Anbiyaa` [21]: 47), yang maksudnya adalah pada Hari Kiamat. Perintah untuk menthalak ini dilakukan saat kondisi sang wanita itu suci, dan bukan pada saat dia haid.

Cabang: Karena kami berpendapat bahwa quru` berarti masa suci, maka kami menganggap masa suci yang merupakan waktu dijatuhkannya thalak sebagai *quru*` yang pertama. Oleh karena itu, jika suami menceraikan istrinya pada masa suci,

kemudian istrinya suci sesaat setelah itu baru kemudian haid, maka masa suci yang sesaat itu dihitung sebagai *quru`* yang pertama.

Inilah pendapat semua pihak yang mengatakan, bahwa *quru`* adalah masa suci, kecuali Az-Zuhri. Sebab dia mengatakan, bahwa wanita yang dithalak itu memang menjalani masa *iddah* selama tiga *quru`*, Akan tetapi tidak termasuk masa suci yang merupakan waktu dijatuhkannya thalak.

Diriwayatkan dari Abu Ubaid, bahwa apabila sang suami menggauli istrinya pada masa suci, kemudian dia menceraikannya pada masa suci yang sama, maka sisa masa suci tersebut tidak dihitung sebagai *quru`*, karena itu merupakan waktu haram menjatuhkan thalak, sehingga tidak termasuk masa *iddah*, seperti masa haid.

Para ulama madzhab Hanbali mengatakan, bahwa *quru`* berarti haid. Alasannya, karena Nabi ﷺ bersabda,

لاَ تُوْطَأُ حَامِلٌ حَتَّى تَضَعَ وَلاَ حَائِلٌ حَتَّى تَسْتَبْرَأَ بِحَيْضَةٍ.

"*Wanita hamil tidak boleh digauli hingga melahirkan, dan wanita yang tidak hamil tidak boleh digauli sampai dicari tahu bebasnya rahim dari kehamilan dengan adanya haid.*"

Alasan lainnya, karena dengan hal itu dapat diketahui bebasnya rahim dari kehamilan. Dimana bebasnya rahim dari kehamilan ini hanya dapat diketahui dengan haid, bukan dengan masa suci yang ada sebelum haid.

Alasan lainnya, karena *iddah* itu terkait dengan keluarnya sesuatu dari rahim, sehingga dia wajib terkait dengan masa suci, seperti melahirkan.

Hal tersebut diperkuat oleh fakta bahwa tujuan dari syari'at untuk ber-*iddah* adalah untuk mengetahui bebasnya rahim seorang wanita dari kehamilan, dimana hal ini dapat diketahui dengan melahirkan, atau dengan lawannya yaitu haid, yang tidak mungkin bersatu dengan kehamilan.

Alasan pendapat yang menyatakan bahwa wanita yang dicerai tersebut menjalani masa *iddah* mulai dari masa suci saat thalak dijatuhkan adalah, bahwa thalak haram dijatuhkan pada masa haid, demi mengantisipasi bahaya berupa lamanya masa *iddah.*

Apa yang disebutkan dari Abu Ubaid tersebut tidak benar. Sebab, alasan diharamkannya menjatuhkan thalak pada masa haid adalah karena tidak dihitungnya sisa masa haid setelah jatuhnya thalak sebagai bagian dari masa *iddah.*

Oleh karena itu, larangan menjatuhkan thalak pada masa suci setelah melakukan hubungan badan tidak boleh dijadikan alasan untuk tidak menghitung masa suci setelah jatuhnya thalak sebagai bagian dari masa *iddah.* Karena alasan tersebut cacat.

Dalam hal ini, perlu diketahui bahwa larangan menjatuhkan thalak pada masa suci setelah bersetubuh adalah, karena pada saat itu si istri sedang dalam kondisi tidak stabil, dan mungkin saja akan terjadi penyesalan atas thalak tersebut karena ternyata si istri kemudian diketahui hamil.

Cabang: Apabila wanita yang diceraikan itu tidak hamil, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; jika dia wanita yang terbiasa haid, maka kondisinya tidak luput dari apakah dia seorang wanita merdeka atau budak perempuan. Apabila dia seorang wanita merdeka, maka dia menjalani masa *iddah* selama tiga *quru`*. Hal itu berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ

"Dan para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali quru`." (Qs. Al Baqarah [2]: 228).

Firman Allah ini merupakan kalimat perintah namun menggunakan redaksi berita.

Apabila hal tersebut sudah ditetapkan, maka quru` dalam bahasa Arab bisa berarti suci dan bisa juga berarti haid.

Quru`* merupakan satu kata yang bisa memiliki arti berlawanan, seperti perkataan mereka mengenai kata *Al Jauz* yang bisa berarti putih dan bisa juga berarti hitam. Juga seperti ungkapan mereka, *"Akhfaitu Asy-Syai`a" yang bisa berarti aku menyembunyikan atau menyamarkan sesuatu, namun bisa juga berarti aku menampakkan sesuatu.

Nabi telah menyebut masing-masing dari siklus haid dan siklus suci itu sebagai *quru`*.

Diriwayatkan bahwa beliau berkata kepada Fathimah binti Abi Hubaisy: دَعِي الصَّلَاةَ وَالصِّيَامَ أَيَّامَ أَقْرَائِكِ "Tinggalkanlah shalat dan puasa pada masa qurumu." Maksudnya, pada masa haidmu.

Namun diriwayatkan juga, bahwa beliau bersabda kepada Ibnu Umar, ketika Ibnu Umar menceraikan istrinya yang sedang

haid, إِنَّمَا السُّنَّةُ أَنْ يُطَلِّقَهَا فِي كُلِّ قُرْءٍ طَلْقَةً "Suatu Sunnah itu adalah menjatuhkan satu thalak pada setiap *quru`*." Maksudnya, setiap masa suci.

Asal makna *quru`* secara bahasa adalah himpunan. Dikatakan: *Qara `tu Al Maa `a fil Haudhi*, artinya aku menghimpun air di kolam. Kolam inilah yang kemudian disebut dengan istilah *maqra`*, yang artinya tempat menghimpun.

Dikatakan juga: *Qara `tu Ath-Tha'aama fisy Syidqi*, artinya aku menghimpun makanan di mulut.

Oleh karena itu, sebagian dari ulama madzhab kami mengatakan, bahwa hakikat makna *quru`* adalah siklus haid secara sekaligus.

Sebab siklus suci adalah saat dimana darah terhimpun di dalam rahim, dan karena terhimpun itulah saat tersebut disebut *quru`*. Begitu pula siklus haid juga disebut *quru`* karena ada darah masih terhimpun di dalam rahim.

Namun sebagian dari ulama madzhab kami mengatakan, bahwa hakikat makna *quru`* adalah siklus suci. Karena pada siklus suci inilah darah haid terhimpun di dalam rahim.

Sedangkan makna majazi *quru`* adalah haid. Karena siklus haid itu berdekatan dengan kondisi terkumpulnya darah di dalam rahim.

Sementara *quru`* yang disebutkan dalam firman Allah ﷻ, وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ *"Dan para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali quru`."* (Qs. Al Baqarah [2]: 228), tidak ada silang pendapat

bahwa yang dimaksud dari *quru`* dalam firman Allah tersebut bukanlah siklus haid dan siklus suci, melainkan salah satunya.

Namun, para ulama berbeda pendapat mengenai salah satu makna yang dimaksud dari keduanya. Menurut madzhab kami, yang dimaksud dengan *quru`* pada firman Allah tersebut adalah siklus suci. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Ibnu Umar, Zaid bin Tsabit, dan Aisyah. Mereka berasal dari kalangan sahabat. Sedangkan yang berasal dari kalangan tabi'in adalah tujuh ahli fikih Madinah, Az-Zuhri, Rabi'ah, dan Malik. Sebagian ulama berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *quru`* dalam ayat tersebut adalah haid. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Umar, Ali bin Abi Thalib, dan Ibnu Mas'ud.

Sedangkan yang berpendapat seperti ini dari kalangan tabi'in adalah Hasan Al Bashri. Dari kalangan pakar fikih adalah Al Auza'i. Dan dari kalangan ulama Kufah adalah Sufyan Ats-Tsauri, dan Abu Hanifah serta murid-muridnya. Pendapat ini pun merupakan salah satu riwayat dari Imam Ahmad.

Sementara riwayat lain dari Imam Ahmad adalah seperti pendapat kami. Dalil kami adalah, firman Allah ﷻ,

وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ

"Dan para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali quru`." (Qs. Al Baqarah [2]: 228)

Dalam ayat ini, Allah memasukkan huruf "Ha" (*ta marbuthah*) pada lafazh "*tsalaatsah*," dimana huruf "Ha" (*ta marbuthah*) ini dimasukkan pada lafazh *tsalaatsah* tersebut untuk kata berikutnya yang bersifat *mudzakkar* (maskulin) dan bukan *mu`annats* (feminin).

Hal tersebut menunjukkan, bahwa yang dimaksud dari tindakan tersebut adalah untuk mengungkapkan sebuah kalimat yang jika dinyatakan secara vulgar, maka huruf "Ha" (*ta marbuthah*) tersebut tetap ada pada kalimat tersebut, yaitu kalimat "*tsalaatsata athhaar*" (tiga kali suci), dan bukan untuk mengungkapkan sebuah kalimat yang jika dinyatakan secara vulgar, maka huruf "Ha" (*ta marbuthah*) tidak ada lagi pada kalimat tersebut, yaitu kalimat "*tsalaatsata haidaat*" (tiga kali haid).

Alasan lainnya, karena kata *quru`* itu berarti himpunan, Dimana terhimpunnya darah di dalam rahim adalah pada saat suci. Oleh karena itu, masa suci lebih utama untuk menjadi makna yang dimaksud. Sebab Allah ﷻ berfirman, يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ "*Wahai Nabi! Apabila kamu menceraikan istri-istrimu, maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddah-nya (yang wajar).*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 1), maksudnya adalah, pada waktu *iddah*-nya. Dimana thalak yang diperintahkan untuk dijatuhkan adalah thalak pada masa suci, bukan pada saat haid. Inilah yang dinukil oleh para ulama madzhab kami dari kalangan ulama Baghdad.

Sementara Al Mas'udi menukil dua pendapat terkait dengan makna *quru`*.

Pendapat Pertama: *Quru`* itu berarti masa suci. Pendapat inilah yang paling *shahih*.

Pendapat Kedua: Disebutkan di dalam *Ar-Risalah*, bahwa *quru`* itu peralihan dari masa suci ke masa haid. Akan tetapi, pendapat yang masyhur adalah pendapat pertama.

Perbedaan pendapat itu menimbulkan cabang permasalahan yang perlu untuk dikaji:

Jika seseorang menceraikan istrinya yang sedang haid, maka thalak tersebut jatuhnya haram, dan si istri harus ber-*iddah*. Akan tetapi, dia tidak boleh menghitung masa haid yang sedang dijalaninya itu sebagai bagian dari *quru`*.

Apabila dia sudah suci dari haidnya dan memasuki masa suci, barulah dia masuk *quru`* yang pertama. Namun jika sang suami menceraikannya pada saat suci, dan dia tetap suci setelah jatuhnya thalak tersebut, maka sisa masa suci setelah jatuhnya thalak tersebut dihitung sebagai *quru`* yang pertama. Hal tersebut dikarenakan thalak pada masa haid itu diharamkan agar tidak memudharatkan istri akibat panjangnya masa *iddah*. Jadi, seandainya sisa masa suci (setelah jatuh thalak) itu tidak dihitung sebagai *quru`*, maka thalak pada masa suci itu lebih memudharatkan istri daripada thalak pada masa haid, karena *iddah*-nya menjadi lebih lama lagi.

Jika ada yang mengatakan bahwa Allah memerintahkan si istri untuk ber-*iddah* selama tiga *quru`*. Apabila penghitungannya seperti yang disampaikan tadi, berarti si istri hanya ber-*iddah* dua setengah *quru`*. Oleh karena itu, bagaimana mungkin mereka membolehkan si istri ber-*iddah* selama dua setengah *quru`* (setengah *quru`* adalah masa suci setelah jatuhnya thalak, sedangkan dua *quru`* berikutnya adalah dua masa suci setelah haid)?

Jawabannya adalah, bangsa Arab mengatakan dua plus setengah hari sebagai tiga hari. Mereka mengatakan tiga hari sudah berlalu, padahal saat mengatakan itu mereka berada pada pertengahan hari ketiga.

Alasan lainnya adalah, firman Allah ﷻ, ٱلۡحَجُّ أَشۡهُرٞ مَّعۡلُومَٰتٞۚ *"(Musim) haji itu (pada) bulan-bulan yang telah dimaklumi."* (Qs. Al Baqarah [2]: 197), Padahal, musim haji itu kurang dua setengah bulan.

Jika huruf terakhir dari thalak yang dijatuhkan kepada istri bertepatan dengan berakhirnya masa sucinya, atau sang suami yang menceraikannya berkata kepadanya, "Kamu tercerai pada akhir masa sucimu," maka menurut pendapat madzhab, thalak tersebut hukumnya haram. Dan masa suci saat jatuhnya thalak tersebut tidak bisa dihitung sebagai *quru`* yang pertama, karena thalak tersebut langsung diikuti dengan haid, sementara *iddah* (dalam hal ini masa suci sebagai *quru`* yang pertama) harus ada setelah thalak itu diucapkan.

Namun Abu Al Abbas mengeluarkan pendapat berbeda, yaitu bahwa thalak tersebut hukumnya mubah, dan masa suci saat jatuhnya thalak tersebut dihitung sebagai *quru`* yang pertama. Akan tetapi pendapat ini bukanlah pendapat yang layak diperhitungkan.

Jika suami berkata kepada istrinya, "Engkau terthalak pada akhir masa haidmu, maka apakah thalak tersebut dapat dinyatakan sebagai thalak mubah ataukah thalak yang terlarang (Haram)? Dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Namun pendapat *madzhab* adalah, bahwa thalak tersebut merupakan thalak mubah.

Cabang: Apabila suami menceraikannya dalam keadaan suci, maka dia ber-*iddah* dengan menghitung masa suci yang dijalaninya itu sebagai *quru`* pertama. Apabila dia haid dan

kemudian suci, berarti dia masuk *quru`* yang kedua. Jika setelah itu dia haid lagi lalu suci, berarti dia telah masuk *quru`* yang ketiga.

Jika dia melihat darah pada haid yang ketiga, maka Asy-Syafi'i mengatakan dalam *qaul qadim* dan *qaul jadid*-nya, bahwa *iddah* sang wanita itu telah berakhir karena melihat darah tersebut.

Namun dalam riwayat Al Buwaithi disebutkan, bahwa *iddah*-nya belum berakhir, hingga dia melihat darah dalam waktu satu hari satu malam.

Terkait perbedaan riwayat tersebut, sebagian dari ulama madzhab kami mengatakan, bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat.

Pendapat Pertama: *Iddah* berakhir dengan terlihatnya darah haid ketiga tersebut, ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ

"*Dan para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali qurµ`.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 228).

Wanita tersebut telah menjalani masa *iddah* selama tiga *quru`*. Karena yang pasti dari darah tersebut adalah darah haid. Sebab, ketika melihat darah tersebut, kaum perempuan diperintahkan meninggalkan shalat.

Pendapat Kedua: Masa *iddah*-nya belum berakhir, sebelum dia melihat darah selama sehari semalam. Sebab belum tentu darah tersebut adalah darah haid, hingga perlu dinyatakan sampai berlalu sehari semalam.

Di antara para ulama madzhab kami juga ada yang mengatakan, bahwa dalam masalah ini tidak ada dua pendapat.

Akan tetapi, dua riwayat tersebut menjelaskan dua kondisi yang berbeda.

Ketika Asy-Syafi'i mengatakan, bahwa masa *iddah*-nya telah berakhir karena melihat darah tersebut, maka yang dimaksudnya adalah ketika wanita tersebut melihat darah itu pada masa biasa dia haid. Sebab, ketika dia melihat darah tersebut pada masa biasanya dia mengalami haid, kuat kemungkinan, bahwa darah tersebut merupakan darah haid, sehingga masa *iddah*-nya pun berakhir.

Ketika Asy-Syafi'i mengatakan, bahwa masa *iddah*-nya tidak berakhir sampai wanita tersebut melihat darah sehari semalam, yang dimaksud adalah ketika wanita tersebut melihat darah sebelum masa dirinya biasa haid. Sebab, bisa jadi darah yang dilihatnya tersebut bukanlah darah haid, melainkan darah kotor. Namun, apakah saat terlihatnya darah atau saat keluarnya darah selama sehari semalam tersebut termasuk masa *iddah*? Dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Saat tersebut termasuk masa *iddah*. Karena masa itu memang harus dihitung sebagai masa *iddah*.

Jika berdasarkan pada pendapat ini, maka apabila sang suami merujuk istrinya itu pada masa ini, maka rujuk tersebut sah, dan jika si istri menikah lagi dengan lelaki lain, maka pernikahannya itu tidak sah.

Pendapat Kedua: Saat tersebut tidak termasuk *iddah*. Karena saat keluarnya darah tersebut menjadi tanda berakhirnya masa *iddah*, ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ

"*Dan para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali quru`*." (Qs. Al Baqarah [2]: 228). Dan saat tersebut bukanlah termasuk *quru`*.

Jika berdasarkan pendapat ini, apabila sang suami merujuknya pada masa itu, maka rujuknya itu tidak sah. Namun jika sang istri menikah lagi dengan lelaki lain, maka pernikahannya sah.

Asy-Syafi'i berkata, "Tidak perlu menghiraukan yang mempertimbangkan mandi setelah haid ketiga." Maksud Asy-Syafi'i adalah, membantah pendapat Abu Hanifah yang mengatakan, bahwa jika darah haid ketiganya sudah berhenti, maka apabila hal itu berlangsung pada masa maksimal haid, berarti dia sudah keluar dari masa *iddah*-nya. Namun jika berakhir pada masa minimal haid, maka dia tidak keluar dari masa *iddah* sebelum mandi atau melewati waktu shalat.

Sementara Imam Ahmad mengatakan bahwa jika berdasarkan pendapat yang menyatakan *quru`* itu haid, maka dia tidak pernah keluar dari masa *iddah*-nya sebelum dia mandi.Dalil kami adalah, firman Allah ﷻ,

وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ

"*Dan para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali quru`*." (Qs. Al Baqarah [2]: 228).

Jadi, siapa saja yang mewajibkan mandi (untuk menetapkan wanita tersebut telah keluar dari masa *iddah*-nya), berarti dia sudah mewajibkan wanita tersebut untuk melakukan sesuatu di luar apa yang Allah wajibkan. Dan tentunya hal ini tidak diperbolehkan.

Cabang: Apabila huruf terakhir dari ungkapan thalak yang diucapkan suami bersamaan dengan akhir masa suci, atau suami berkata kepada istrinya, "Engkau tercerai bersamaan dengan berakhirnya masa sucimu," maka *quru`* yang pertama adalah *quru`* setelah haid, thalak tersebut menjadi thalak yang diharamkan, haid tersebut tidak dihitung dari masa *iddah*-nya, dimana istri yang diceraikan perlu ber-*iddah* selama tiga kali haid menurut riwayat Ar-Rabi' bin Sulaiman dan Al Muzani dari Asy-Syafi'i: "Apabila wanita tersebut telah melihat darah setelah suci yang ketiga, maka berakhirlah masa *iddah*-nya karena terlihatnya darah tersebut."

Namun pada ucapan Asy-Syafi'i dari riwayat Al Buwaithi dan Harmalah disebutkan, *iddah*-nya tidak berakhir hingga haid tersebut berlangsung selama sehari semalam.

Dalil riwayat pertama adalah hadits yang diriwayatkan oleh Asy-Syafi'i: Malik mengabarkan kepada kami, dari Nafi' dan Zaid bin Aslam, dari Sulaiman bin Yassar, bahwa Al Ahwash bin Hakim meninggal dunia di Syam, ketika istrinya mengalami haid yang ketiga (setelah ditinggalkannya).

Dengan demikian, maka istrinya telah terlepas darinya, dan dia pun telah terlepas dari istrinya. Istrinya tidak mewarisinya dan dia pun tidak mewarisi istrinya.

Sedangkan dalil riwayat kedua adalah hadits yang diriwayatkan Asy-Syafi'i dari Malik, dari Ibnu Syihab, dari Urwah bin Az-Zubair, dari Aisyah, bahwa Hafshah binti Abdirrahman pindah ketika mengalami haid yang ketiga. Ibnu Syihab menuturkan, "Hal tersebut kemudian dilaporkan kepada Amrah binti Abdirrahman, lalu Amrah berkata, Urwah benar.' Dalam kesempatan itu, ada sejumlah orang yang berusaha mendebat

Aisyah, dan mereka berkata, Allah ﷻ berfirman, ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ '*Tiga quru`*'. Aisyah berkata, 'Kalian memang benar, akan tetapi apakah kalian mengerti apa yang dimaksud dengan *quru`*. *Quru`* itu adalah siklus suci'."

Asy-Syafi'i berkata, "Apabila seorang suami menceraikan istrinya yang sedang suci (tidak sedang haid), baik sebelum atau setelah melakukan persetubuhan, maka sang istri menjalani masa *iddah* dengan menghitung masa suci saat jatuhnya thalak tersebut (sebagai *quru`* yang pertama), meskipun masa suci itu sangat sebentar sekali.

Dia harus ber-*iddah* dengan dua masa suci secara penuh (selain masa suci saat jatuhnya thalak), dimana kedua masa suci ini berada di antara dua periode haid. Apabila dia mengalami haid yang ketiga, berarti dia telah halal (bebas dari *iddah*). *Quru`* yang pertama itu tidak boleh dicela, kecuali jika masa suci itu berada di antara jatuhnya thalak dan awal haid.

Apabila sang suami menceraikannya ketika sedang haid, maka haid tersebut tidak dihitung sebagai masa *iddah*. Apabila dia sudah suci, berarti dia telah memulai masa *iddah*. Namun apabila sang suami menceraikannya, dan ketika suami menjatuhkan thalak dia sedang haid, jika dia yakin, bahwa dia suci ketika suami menjatuhkan thalak, kemudian haid tidak lama setelah suami selesai menjatuhkan thalak, maka masa suci yang sebentar itu bisa dihitung sebagai *quru`* yang pertama.

Akan tetapi jika dia yakin, bahwa berakhirnya ungkapan thalak yang diucapkan suami bersamaan dengan datangnya haid,

maka dia memulai *iddah*-nya setelah suci dari haid tersebut. Dan dia menjalani masa *iddah* tersebut sebanyak tiga *quru`*."

Kesimpulan dari uraian tersebut adalah, apabila suami menceraikan istri dalam keadaan suci, maka masa *iddah*-nya berakhir ketika sang istri melihat darah haid ketiga. Akan tetapi jika suami menceraikan istri yang sedang haid, maka masa *iddah*-nya berakhir ketika sang istri melihat darah haid keempat.

Pendapat ini merupakan pendapat Zaid bin Tsabit, Ibnu Umar, Aisyah, Al Qasim bin Muhammad, Salim bin Abdillah, Aban bin Utsman, Abu Tsaur, dan Ahmad.

Pendapat tersebut juga merupakan perkataan yang zhahir salah satu dari dua pendapat Asy-Syafi'i.

Sedangkan pendapat lainnya menyebutkan, bahwa masa *iddah* belum berakhir sebelum haid terjadi selama sehari semalam. Sebab, mungkin saja darah tersebut adalah darah kotor, sehingga kita tidak dapat menetapkan berakhirnya masa *iddah* sebelum hilangnya kemungkinan tersebut.

Para sahabat Imam Ahmad mengatakan, Allah telah menetapkan bahwa *iddah* sebanyak tiga quru`. Dengan demikian, pendapat yang melebihi ketentuan Allah tersebut telah menyalahi *nash*, sehingga tidak perlu dihiraukan.

Redaksi hadits Zaid bin Tsabit adalah:

إِذَا دَخَلَتْ فِي الدَّمِ مِنَ الْحَيْضَةِ الثَّالِثَةِ فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُ وَبَرِئَ مِنْهَا وَلاَ تَرِثُهُ وَلاَ يَرِثُهَا.

"Apabila haid ketiga terjadi, maka sang istri telah bebas dari sang suami dan sang suami pun telah bebas dari sang istri, si istri tidak mewariskan kepada sang suami, dan sang suami pun tidak mewariskan kepada si istri."

Argumentasi yang menyebutkan bahwa ada kemungkinan darah tersebut merupakan darah kotor dapat dibantah dengan mengatakan, bahwa darah tersebut merupakan darah haid.

Alasannya, wanita yang keluar darah tersebut diperintahkan untuk meninggalkan shalat, diharamkan bagi suaminya, dan mendapatkan berbagai hukum lainnya yang terkait dengan haid. Maka seperti itu pula dalam hal berakhirnya masa *iddah.*

Selanjutnya, jika putusan untuk menetapkan berakhirnya masa *iddah* itu terhenti lantaran adanya suatu kemungkinan, dan setelah diketahui dengan pasti bahwa darah tersebut merupakan darah haid, tentu kita dapat mengetahui, bahwa masa *iddah* sebenarnya sudah berakhir sejak pertama kali darah tersebut terlihat.

Sebagaimana jika sang suami berkata kepadanya, "Jika engkau haid, maka engkau dithalak."

Terkait hal itu, para ulama madzhab kami berbeda pendapat. Di antara mereka ada yang mengatakan, bahwa fase sehari semalam tersebut termasuk *iddah*, karena darah tersebut merupakan darah untuk menyempurnakan masa *iddah*, sehingga merupakan bagian dari *iddah*, seperti yang ada pada pertengahan masa suci. Di antara ulama madzhab kami lainnya juga ada yang mengatakan, bahwa masa tersebut bukanlah termasuk *iddah*, karena masa tersebut merupakan masa pembuktian berakhirnya *iddah.*

Alasan lainnya, seandainya kita menetapkan masa sehari semalam tersebut sebagai bagian dari *iddah*, berarti kita telah menetapkan *iddah* lebih dari tiga *quru`*. Namun demikian, kami melarang sang istri yang dicerai tersebut melangsungkan akad nikah baru sampai berlalunya sehari semalam. Jika suaminya yang dahulu merujuknya pada masa itu, maka rujuknya itu tidak sah.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Jumlah minimal seorang wanita bisa menjalani *iddah*-nya dengan hitungan *quru`* adalah tiga puluh dua hari lebih sedikit. Contohnya, ketika seorang suami menceraikan istrinya yang sedang suci (tidak haid), dan istrinya itu tetap suci sesaat setelah thalak dijatuhkan, sehingga saat suci itu pun dapat dihitung sebagai satu *quru`*.

Setelah itu, sang istri haid selama sehari, kemudian suci selama lima belas hari. Maka waktu suci yang lima belas hari ini bisa dihitung sebagai *quru`* kedua. Setelah itu, istri haid lagi selama sehari, kemudian suci lagi selama lima belas hari. Maka waktu yang lima belas hari berikutnya ini bisa dihitung sebagai *quru`* ketiga. Apabila dia mengalami haid ketiga, berarti masa *iddah*-nya itu sudah berakhir.

Pasal: Jika seorang wanita yang dithalak suaminya adalah wanita yang selalu suci, kemudian haidnya tak kunjung datang, maka jika haidnya tak kunjung datang karena suatu sebab yang dapat diketahui, misalnya karena penyakit atau karena menyusui, maka dia harus menunggu datangnya haid

untuk menjalani masa *iddah*-nya berdasarkan hitungan quru'.

Karena haid tersebut tak kunjung datang lantaran suatu sebab (penyakit atau menyusui) yang bisa hilang, sehingga hilangnya sebab (penyakit atau menyusui) tersebut harus ditunggu. Akan tetapi jika haidnya tak kunjung datang bukan karena suatu sebab yang diketahui, maka dalam hal ini terdapat dua pendapat Asy-Syafi'i:

Dalam *qaul qadim* dinyatakan, bahwa dia tetap harus menunggu, sampai diketahui bahwa rahimnya bebas dari kehamilan. Setelah itu, dia ber-*iddah* dengan *iddah*-nya wanita yang sudah menopause.

Namun dalam *qaul jadid* dinyatakan, bahwa dia tetap harus menunggu sampai merasa putus asa untuk mendapatkan haid, kemudian ber-*iddah* dengan *iddah*-nya wanita yang sudah menopause. Sebab ber-*iddah* dengan hitungan bulan itu ditetapkan setelah adanya keputusasaan untuk mendapatkan haid, sehingga tidak boleh dilakukan sebelum itu.

Apabila kita berpegang pada *qaul qadim*, maka terkait batas waktu dimana dia harus melakukan penantian itu ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia harus menunggu selama sembilan bulan. Sebab sembilan bulan ini adalah masa kehamilan yang biasa terjadi. Dan dengan menunggu selama itu, maka secara lahiriah bebasnya rahim dari kehamilan dapat diketahui.

Pendapat Kedua: Dia harus menunggu selama empat tahun. Sebab, seandainya boleh mencari tahu bebasnya rahim dari kehamilan dengan periode waktu yang umum (sembilan bulan), maka boleh mencari tahu bebasnya rahim dari kehamilan itu dengan sekali haid. Karena sekali haid pun secara lahiriah sudah cukup untuk mengetahui bebasnya rahim dari kehamilan. Maka dari itu, yang harus dijadikan patokan adalah masa maksimal kehamilan, agar bebasnya rahim dari kehamilan dapat diketahui secara yakin.

Apabila bebasnya rahim dari kehamilan sudah diketahui karena telah menunggu selama sembilan bulan atau selama empat tahun, maka setelah itu istri yang dicerai (yang awalnya biasa haid kemudian tidak haid) harus ber-iddah selama tiga bulan.

Sebab diriwayatkan dari Sa'id bin Al Musayyab, bahwa Umar bin Al Khaththab memberikan putusan kepada seorang wanita yang dicerai suaminya lalu berhenti haid, bahwa *iddah*-nya adalah sembilan bulan untuk mengetahui kehamilannya, dan tiga bulan untuk masa *iddah* yang ditetapkan baginya.

Alasannya, karena menunggu selama sembilan bulan itu sebenarnya bukan menjalani masa *iddah*, melainkan merupakan pertimbangan agar dirinya diketahui bukan sebagai wanita yang biasa haid.

Apabila dia sudah diketahui demikian, maka dia ber-iddah dengan masa *iddah* yang diperuntukan bagi wanita-wanita menopause (tiga bulan sepuluh hari).

Apabila dia haid sebelum diketahui bebasnya rahimnya dari kehamilan, atau sebelum berakhir masa *iddah*-nya dengan hitungan bulan, maka dia harus beriddah dengan perhitungan quru`. Sebab, dapat dipastikan bahwa dia adalah wanita yang masih menstruasi.

Apabila dia telah menjalani masa *iddah* dan telah menikah lagi dengan pria lain, kemudian dia haid, maka hal itu tidak mempengaruhi *iddah*. Karena *iddah* telah berakhir, dan hak suami baru pun sudah terkait dengan dirinya, sehingga tidak bisa dibatalkan.

Apabila dia haid setelah ber-*iddah* namun belum menikah lagi, maka dalam masalah ini ada dua pendapat.

Pendapat Pertama: Dia tidak wajib ber-*iddah*, berdasarkan hitungan *quru`*. Karena kami telah menetapkan berakhirnya masa *iddah*, dan itu tidak bisa dianulir oleh peristiwa yang terjadi setelah berakhirnya masa *iddah*.

Pendapat Kedua: Dia wajib ber-*iddah* berdasarkan hitungan *quru`*. Karena dia termasuk wanita yang masih suci (tidak haid) sebelum terkaitnya hak suami baru. Sehingga dia pun harus ber-iddah.

Jika kita berpegang kepada *qaul jadid* Asy-Syafi'i, bahwa dia harus menunggu sampai menopause, maka terkait dengan menopouse ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Yang dijadikan rujukan dalam penetapan hal ini adalah menopouse keluarganya, karena keluarganya merupakan orang terdekatnya.

Pendapat Kedua: Yang dijadikan rujukan dalam penetapan hal ini adalah menopouse wanita pada umumnya, yaitu menginjak usia enam puluh dua tahun. Karena menopouse belum terbukti kurang dari usia tersebut.

Apabila dia sudah menunggu sampai batas menopouse tersebut, maka setelah itu dia ber-*iddah* berdasarkan hitungan bulan (tiga bulan sepuluh hari). Sebab, masa menunggu sebelum itu bukanlah masa *iddah*, melainkan hanya sekedar patokan untuk mengetahui dirinya bukanlah wanita yang biasa haid.

Penjelasan:

An-Nawawi berkata: Para ulama madzhab kami mengatakan, bahwa wanita tersebut tidak diperintahkan ber-iddah dengan cara yang sangat berhati-hati dan terus menunggu sampai memasuki usia menopouse. Akan tetapi, jika dia telah dijatuhi thalak, atau pernikahannya telah dibatalkan, maka dia langsung ber-*iddah* selama tiga bulan, terhitung sejak mulai terjadinya perpisahan.

Apabila waktu tiga bulan tersebut sudah berlalu, dan dia terbukti tidak hamil, maka berakhirlah masa iddahnya, sehingga dia pun halal untuk menikah lagi dengan pria lain. Sebab, wanita itu pada umumnya mengalami haid dan suci setiap bulan, sehingga kondisinya pun harus ditafsirkan dengan keadaan seperti itu.

Para ulama madzhab kami mengatakan: Seandainya kita memerintahkan wanita tersebut untuk terus menunggu sampai menopouse, maka kesulitan yang akan ditimbulkan jauh lebih besar dan kemudharatan akan berlangsung lama. Semua itu terjadi hanya karena suatu kemungkinan yang jarang terjadi, di luar perkiraan dan menyalahi kebiasaan kaum wanita pada umumnya. Berbeda halnya dengan mewajibkannya untuk melakukan berbagai bentuk ibadah. Karena, hal ini merupakan perkara mudah daripada memerintahkannya untuk menunggu atau menjalani masa *iddah* selama itu.

Alasannya lainnya, karena wanita lain pun sama dengannya di dalam permasalahan ini.

Imam Al Haramain meriwayatkan dalam permasalahan ini, juga Al Ghazali pada permasalahan iddah, dari penulis kitab *At-Taqrib*, bahwa dia meriwayatkan sebuah pendapat yang menyatakan wanita tersebut wajib menunggu sampai menopouse, kemudian ber-*iddah* selama tiga bulan.

Imam Al Haraimain berkata, "Pendapat yang ada di dalam madzhab ini jauh dari kebenaran. Pendapat yang dianut oleh mayoritas sahabat menyatakan cukup menunggu selama tiga bulan saja. Pendapat inilah yang *shahih* dan yang dipastikan kebenarannya oleh para sahabat pada sebagian besar jalur periwayatan."

Ad-Darimi meriwayatkan dari mayoritas sahabat, bahwa wanita tersebut ber-*iddah* selama tiga bulan, sebagaimana yang kami nukil dari jumhur ulama.

Ad-Darimi berkata, "Hingga aku melihat ulama madzhab kami, Al Mahmudi, menyatakan di dalam pembahasan haid, bahwa jika suami menceraikan istrinya, maka dia tidak dapat merujuknya jika telah berlalu tiga puluh dua hari lebih sedikit.

Namun istri belum boleh menikah lagi kecuali setelah berlalu tiga bulan, demi kehati-hatian terhadap salah satu dari dua perkara."

Setelah itu, Ad-Darimi menolak perkataan para sahabat yang menyatakan, bahwa wanita tersebut harus menunggu selama tiga bulan, dia menyalahkan pendapat mereka dalam hal itu, bahkan berlebihan dalam menentang pendapat mereka.

Lebih lanjut, Ad-Darimi mengatakan, kami harus menjelaskan *iddah* wanita lain agar bisa menetapkan *iddah* wanita tersebut. *Iddah* wanita yang dicerai dalam kondisi tidak hamil adalah menanti selama tiga *quru`*, dan masing-masing *quru`* adalah periode suci (dari awal sampai akhir), kecuali *quru`* yang pertama. Karena *quru`* yang pertama ini terjadi setelah suci (bukan dari awal sampai akhir masa suci).

Menceraikan istri dalam keadaan haid adalah *bid'ah*, sementara menceraikan istri dalam keadaan suci adalah sesuai *sunnah*, kecuali pada masa suci yang pernah terjadi hubungan badan di dalamnya. Ini juga merupakan *bid'ah*, namun ke-*bid'ah*-annya lebih rendah daripada menjatuhkan thalak dalam keadaan haid. Namun apakah masa suci itu dianggap sebagai satu *quru'* (*quru`* yang pertama)? Dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Apabila suami menceraikan istri dalam masa suci (tidak sedang haid), dimana dalam masa suci ini tidak terjadi persetubuhan, maka sisa masa suci tersebut dianggap satu *quru`* jika si istri tetap dalam keadaan suci setelah jatuh thalak. Dia harus menjalani masa *iddah* dengan melalui dua masa suci lainnya setelah itu. Apabila setelah itu dia melihat darah (haid ketiga), maka dia pun telah keluar dari *iddah*-nya. Namun ada pendapat yang menyebutkan, bahwa untuk menetapkan telah keluar dari

masa *iddah*, disyaratkan darah itu tetap keluar selama sehari semalam.

Tetapi, ada juga yang menyatakan, bahwa jika wanita tersebut tidak memiliki kebiasaan yang menjadi acuan, syarat tersebut memang disyaratkan. Akan tetapi jika punya kebiasaan yang dapat dijadikan patokan, maka tidak perlu mensyaratkan syarat tersebut.

Apabila dia menceraikan istrinya dalam masa suci dimana pernah terjadi hubungan badan sebelumnya, maka jika kita mengganggap masa suci saat jatuhnya thalak tersebut sebagai *quru`* pertama, maka itu berarti kondisinya sama saja dengan kondisi ketika dia tidak menggauli istrinya. Namun, jika kita tidak menganggap masa suci tersebut sebagai *quru`* Pertama, maka dia harus ber-*iddah* selama tiga *quru`* atau tiga kali masa suci, selain masa suci yang terjadi hubungan badan di dalamnya.

Apabila dia menceraikan istrinya dalam keadaan haid, maka wajib ber-*iddah* selama tiga kali suci. Namun, apakah thalak jatuh bersamaan dengan akhir ucapan thalak atau setelahnya?

Dalam masalah ini terdapat dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Apakah *iddah* disyariatkan seiring waktu penetapan thalak atau setelahnya? Dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Para ulama juga berbeda pendapat mengenai sahnya *quru`* tersebut, apakah dia harus sampai akhir atau tidak sampai akhir?

Mayoritas ulama madzhab kami mengatakan bahwa waktu minimum yang memungkinkan berakhirnya masa *iddah* adalah tiga puluh dua hari.

Itu berdasarkan perhitungan seperti contoh berikut: seorang suami menceraikan istrinya dalam keadaan suci, dan dia tetap suci beberapa saat setelah thalak dijatuhkan, sehingga masa suci tersebut dapat dihitung sebagai *quru`* pertama.

Setelah itu, dia haid selama sehari semalam. Setelah itu, dia suci selama lima belas hari. Lalu haid lagi selama sehari semalam. Setelah itu, dia suci selama lima belas hari, dimana masa suci ini merupakan *quru`* yang ketiga. Setelah itu, dia melihat darah haid sesaat. Perhitungan *iddah*-nya harus seperti itu.

Jika seorang suami menceraikan istrinya yang sedang suci, dan bagian dari akhir ucapan thalaknya –atau sesuatu dari ucapan thalaknya, ini menurut pendapat pihak yang tidak mau menggunakan istilah sebagian— bersamaan dengan awal haid, maka thalak tersebut jatuh pada masa haid, tanpa ada silang pendapat terkait hal ini. Dan, si istri mulai ber-*iddah* pada masa suci setelah haid tersebut.

Tapi jika akhir dari ungkapan thalak tersebut bertepatan dengan akhir masa suci, maka dia ber-*iddah* dengan memperhitungkan masa suci tersebut sebagai *quru' pertama*.

Ini menurut pendapat yang menyatakan jatuhnya thalak pada akhir ungkapan thalak. Masa suci tersebut dihitung sebagai bagian dari masa *iddah.*

Namun menurut pendapat lain di dalam madzhab, masa suci tersebut tidak dihitung sebagai bagian dari masa *iddah.*

Jika akhir masa suci si istri masih ada setelah thalak dijatuhkan, maka menurut pihak yang tidak mau menggunakan istilah 'bagian', istri harus ber-*iddah* pada masa suci tersebut yang dihitung sebagai *quru`* pertama.

Sebab masa suci tersebut terbagi menjadi dua bagian, dan thalak jatuh pada bagian pertama, sementara *iddah* berlangsung pada bagian kedua.

Pendapat ini sangat rumit –jika kita berpendapat bahwa thalak terjadi setelah ungkapan thalak, dan *iddah* terjadi setelah terjadinya thalak. Akan tetapi jika kita berpendapat selain itu, maka lebih rumit lagi.

Sedangkan menurut pendapat pihak yang mau menggunakan istilah "bagian," jika bagian kedua (dari masa suci tersebut) adalah satu bagian, maka jika kita mengatakan, bahwa thalak itu jatuh setelah penyampaian ucapan thalak, dan *iddah* dimulai bertetapan dengan ungkapan thalak tersebut, atau jika kita mengatakan bahwa thalak jatuh di akhir ucapan thalak, dan *iddah* dimulai setelahnya, maka masa suci tersebut dianggap sebagai *quru* ` (pertama).

Sebab bagian dari masa suci tersebut merupakan bagian jatuhnya thalak, dan dimulainya masa *iddah* bertepatan dengannya, namun thalak lebih dahulu darinya karena dia jatuh pada akhir penyampaian kata thalak.

Begitu pula jika kita mengatakan, bahwa thalak jatuh setelah akhir ucapan thalak, dan *iddah* dimulai bertepatan dengannya, maka itu lebih utama untuk mengatakan demikian (masa suci tersebut merupakan *quru* ` pertama).

Namun jika kita mengatakan, bahwa thalak jatuh setelah akhir ungkapan thalak, dan *iddah* dimulai setelah jatuhnya thalak, maka masa suci tersebut tidak dihitung sebagai *quru*`. Sebab thalak jatuh pada bagian akhir dari masa suci tersebut, dan setelah itu tidak ada lagi bagian dari masa suci yang dapat digunakan untuk ber-*iddah*.

Tapi jika masih ada bagian dari masa suci untuk digunakan ber-*iddah,* maka masa suci tersebut dianggap sebagai *quru`* (pertama) berdasarkan pendapat yang ada di dalam semua madzhab.

Dan menurut sebagian dari madzhab-madzhab tersebut, masa *iddah* itu bisa berlangsung selama tiga puluh dua hari, dan itu merupakan waktu paling minimal. Misalnya seorang suami menceraikan istrinya dengan ungkapan thalak, dan akhir dari ungkapan thalaknya ini masih bertepatan dengan masa suci, dan kita mengatakan bahwa thalak jatuh pada akhir ungkapan thalak, dan itu juga bertepatan dengan awal masa *iddah.*

Jika demikian, maka waktu minimal *iddah* adalah dua periode suci lebih sedikit, dan maksimalnya adalah tiga giliran (suci) ditambah sehari semalam lebih sedikit. Misalnya, seorang suami menceraikan istrinya saat itu bagian dari masa suci masih ada –ini menurut pendapat yang mengatakan demikian, namun masa suci ini tidak dianggap sebagai *quru`* pertama menurut pihak yang menyatakan, bahwa thalak jatuh setelah berakhirnya ucapan thalak, dan awal *iddah* ditetapkan setelah thalak.

Setelah itu, dia melalui satu siklus haid dan suci, dan itu merupakan *quru`* yang pertama. Kemudian melalui siklus haid dan suci kedua, dan ini merupakan *quru`* kedua. Lalu dia melalui siklus suci dan haid ketiga, dan ini merupakan *quru`* ketiga. Kemudian melalui sehari semalam, menurut pendapat yang mensyaratkan hal ini.

Apabila suami menceraikan istrinya dalam masa suci yang pernah terjadi hubungan badan di dalamnya, maka masa *iddah* yang paling panjang menurut madzhab yang paling rumit adalah

tiga kali giliran (haid-suci) ditambah sehari semalam, kemudian suci, kecuali hanya sebentar.

Misalnya dia bermaksiat dengan melakukan hubungan badan dengan istrinya pada akhir masa haid, kemudian menceraikan istrinya. Dan akhir ungkapan thalaknya bertepatan dengan awal masa suci. Maka kami katakan bahwa thalak itu jatuh pada akhir ucapan thalak, yang dalam kasus ini merupakan awal masa suci, dimana di dalamnya telah terjadi hubungan badan.

Dia tidak boleh ber-*iddah* dengan menghitung masa suci tersebut, dan itu memang masa suci, kecuali sebagiannya. Setelah itu, dia melewati giliran suci sebagai *quru`* yang pertama, kemudian giliran kedua dan tiga, serta sehari semalam. Itulah masa maksimal *iddah* menurut pendapat yang paling berat.

Dan berdasarkan apa yang telah kami jelaskan, maka tidak samar lagi turunan masalah ini yang ada di dalam madzhab.

Dalam hal ini, kami hanya bermaksud untuk menjelaskan masa *iddah* yang paling sebentar dan yang paling lama menurut pendapat yang paling berat di dalam madzhab.

Apabila hal tersebut sudah ditetapkan, maka jika seorang suami menceraikan istrinya yang memiliki masa suci panjang, kemudian istrinya tidak mendapat haid sebagaimana biasanya setelah thalak dijatuhkan, dan dia tidak tahu mengapa dia tidak mendapatkan haid, maka dia harus ber-*iddah* selama sembilan bulan dalam setahun untuk mengetahui bebasnya rahimnya dari kehamilan. Sebab sembilan bulan ini merupakan masa kehamilan yang umum.

Apabila setelah menunggu sembilan bulan tidak terbukti hamil, berarti secara lahiriah dapat dipastikan kebebasan rahimnya

dari kehamilan. Setelah itu, dia ber-*iddah* dengan *iddah*-nya wanita yang menopause selama tiga bulan. Ini merupakan pendapat Umar.

Asy-Syafi'i berkata, "Ini merupakan putusan Umar yang diberlakukan di kalangan Muhajirin dan Anshar, dimana sepengetahuan kami tidak ada seorang pun yang menentangnya." Pendapat ini pun dikemukakan oleh Malik dan Asy-Syafi'i dalam salah satu dari dua *qaul*-nya. Pendapat ini juga diriwayatkan dari Al Hasan.

Namun Asy-Syafi'i berkata dalam *qaul* yang lain, "Dia harus menunggu selama empat tahun yang merupakan masa kehamilan paling lama. Setelah itu dia ber-*iddah* selama tiga bulan. Karena periode inilah yang membuat yakin bebasnya rahimnya dari kehamilan, sehingga periode inilah yang harus dijadikan patokan, demi kehati-hatian."

Dalam *qaul jadid*, Asy-Syafi'i mengatakan, bahwa wanita tersebut terus menunggu sampai mendapat haid atau memasuki usia menopouse. Setelah memasukinya, barulah dia ber-*iddah* selama tiga bulan.

Pendapat ini merupakan pendapat Jabir bin Zaid, Atha, Thawus, Asy-Sya'bi, Az-Zuhri, An-Nakha'i, Abu Az-Zinad, Ats-Tsauri, Abu Ubaid, dan penduduk Irak. Sebab ber-*iddah* selama tiga bulan ditetapkan setelah menopouse, sehingga tidak boleh dilakukan sebelumnya.

Sementara wanita yang diceraikan kemudian tidak haid ini, dia bukanlah wanita yang menopouse. Dia adalah wanita yang sedang mengharapkan datangnya darah haid, sehingga tidak boleh ber-*iddah* dengan berdasarkan hitungan bulan. Kondisinya sebagaimana ketika dia sedang tidak haid karena suatu sebab.

Tapi jika dia mengetahui, bahwa tidak haid itu terjadi karena suatu sebab, seperti penyakit, nifas, atau menyusui, maka dia harus menunggu hilangnya sebab tersebut dan kembalinya haid, meskipun itu lama. Kecuali jika dia sudah memasuki usia menopouse. Ketika itulah dia harus ber-*iddah* dengan *iddah*-nya wanita menopouse, sebagaimana yang akan kami sebutkan nanti.

Jika dia mengalami haid satu atau dua kali, kemudian haidnya hilang lagi dan dia tidak tahu gerangan apa yang menyebabkannya, maka *iddah*-nya tidak berakhir, kecuali setelah satu tahun sejak hilangnya haid tersebut.

Hal itu berdasarkan riwayat dari Umar, bahwa dia berkata kepada seorang pria yang menceraikan istrinya, kemudian istrinya mengalami haid satu atau dua kali, kemudian tidak haid lagi, dan dia tidak tahu apa yang menyebabkan hal itu terjadi. Umar berkata, "Dia (istrimu yang dithalak) harus menunggu selama sembilan bulan. Jika terbukti tidak hamil, maka dia ber-*iddah* selama tiga bulan. Itulah yang sesuai *Sunnah*, dan tidak diketahui ada seorang pun yang menentangnya."

Ibnu Al Mundzir berkata, "Umar memutuskan demikian di kalangan Muhajirin dan Anshar, dan tak ada seorang pun yang mengingkarinya."

Cabang: Apabila seseorang telah menceraikan istrinya, kemudian istrinya ber-*iddah* berdasarkan hitungan *quru`*, kemudian si istri mengklaim bahwa ketiga *quru`* sudah dijalaninya dalam periode waktu yang mungkin terjadi, maka klaimnya itu dapat diterima, ini berdasarkan firman Allah ﷻ:

وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ

أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ

"Wanita-wanita yang dithalak handaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'. tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya." (Qs. Al Baqarah [2]: 228).

Di dalam tafsir disebutkan, maksudnya kehamilan dan haid. Dalam ayat tersebut, terdapat ancaman atas sikap menyembunyikan apa yang ada di dalam rahim mereka, sebagaimana terdapat ancaman terhadap para saksi jika tidak mau memberikan kesaksian, berdasarkan firman Allah ﷻ:

وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ ۚ

"Dan janganlah kamu (para saksi) menyembunyikan persaksian) ":(Qs. Al Baqarah [2]: 283).

Juga sebagaimana ancaman Nabi terhadap para ulama yang tidak menyampaikan ilmu, melalui sabdanya,

مَنْ سُئِلَ عَنْ عِلْمٍ فَكَتَمَهُ أَلْجَمَهُ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

بِلِجَامٍ مِنَ النَّارِ.

"*Barangsiapa yang ditanya tentang suatu ilmu, kemudian dia menyembunyikannya, maka Allah akan memasangkan tali kekang kepadanya pada Hari Kiamat dengan tali kekang yang terbuat dari api neraka-Ku.*"

Manakala persaksian para saksi tersebut diterima, demikian pula dengan perkataan para ulama tentang apa yang mereka sampaikan, maka wajib menerima perkataan wanita yang mengklaim *iddah*-nya sudah berakhir ini.

Apabila hal tersebut sudah ditetapkan, maka minimal masa *iddah* berdasarkan hitungan *quru* ' adalah tiga puluh dua hari lebih sedikit. Sebab mungkin saja seseorang menceraikan istrinya yang sedang suci, dan dia tetap suci sesaat setelah thalak dijatuhkan, lalu dia hendak haid sehingga masa suci tersebut dapat dihitung sebagai *quru* ' (pertama), lalu dia haid selama sehari semalam, lalu suci selama lima belas hari, dan masa suci ini dihitung sebagai *quru* ' yang kedua, lalu haid lagi selama sehari semalam, kemudian suci lagi selama lima belas hari, lalu ketika dia akan haid yang ketiga dan sesaat telah berlalu, maka masa suci yang terakhir tadi bisa dihitung sebagai *quru* ' yang ketiga. Ini jika kita ber-pendapat, bahwa tidak diperlukan berlalunya waktu selama sehari semalam dari haid ketiga tersebut, dan pendapat inilah yang *shahih*.

Namun apabila kita berpegang pada perkataan Asy-Syafi'i dalam riwayat Al Buwaithi, maka klaim berakhirnya masa *iddah* yang diucapkan si istri tidak dapat diterima, jika klaim tersebut dikemukakan kurang dari tiga puluh tiga hari lebih sedikit, sejak jatuhnya thalak. Ini pun jika sang suami menceraikan istrinya dalam keadaan suci, atau si suami tidak mengetahui keadaan istrinya.

Akan tetapi jika si istri mengaku bahwa dirinya diceraikan dalam keadaan haid, maka klaimnya tersebut tidak dapat diterima, jika disampaikan kurang dari empat puluh tujuh hari lebih sedikit.

Sebab, mungkin saja sang suami menceraikannya dalam keadaan haid, dan dia tetap dalam keadaan haid sesat setelah

diceraikan, kemudian dia suci selama lima belas hari, dan masa suci ini bisa dihitung sebagai *quru`* Pertama: kemudian haid selama sehari semalam, kemudian suci selama lima belas hari, dan masa suci ini bisa dihitung sebagai *quru`* kedua, kemudian haid selama sehari semalam, kemudian suci selama lima belas hari, dan ini bisa dihitung sebagai *quru`* ketiga.

Selanjutnya, apabila dia telah haid lagi selama sesaat, berarti masa *iddah*-nya sudah berakhir. Inilah pendapat yang *shahih* di dalam madzhab.

Namun jika kita berpegang pada pendapat Asy-Syafi'i dalam riwayat Al Buwaithi, maka perkataan dan klaimnya tidak diterima jika disampaikan kurang dari empat puluh delapan hari lebih sedikit.

Apabila dia mengklaim berakhirnya masa *iddah* pada waktu yang sudah memungkinkan berakhirnya *iddah*, jika suaminya membenarkan klaimnya, maka dia tidak wajib bersumpah. Akan tetapi jika suaminya menyatakan bahwa dia telah berdusta, maka dia wajib bersumpah atas klaimnya itu, sebab mungkin saja dia memang berdusta. Namun jika dia mengklaim berakhirnya *iddah* pada waktu yang tidak memungkinkan berakhirnya *iddah*, misalnya dia mengklaim, bahwa masa *iddah*-nya sudah berakhir kurang dari tiga puluh dua hari lebih sedikit, maka klaimnya tidak dapat diterima. Karena, kita mengetahui kebohongannya secara yakin.

Asy-Syafi'i berkata, "Apabila si istri (yang mengklaim *iddah*-nya sudah berakhir itu) tetap bersikukuh pada klaimnya hingga berlalu tiga puluh dua hari lebih sedikit, maka perkataannya dapat diterima."

Syaikh Abu Hamid berkata, "Para ulama madzhab kami mengatakan, bahwa maksud Asy-Syafi'i mengatakan demikian adalah, jika sebelumnya si istri mengatakan, '*Iddah*-ku sudah berakhir,' dan dia tetap bersikukuh atas klaim itu sampai melewati masa yang memungkinkan berakhirnya *iddah*, maka klaimnya diterima. Akan tetapi jika dia mengatakan, '*Iddah*-ku sudah berakhir pada waktu yang pernah aku katakan', maka perkataannya itu tidak dapat diterima. Karena dia mengklaim sesuatu yang kita yakini bahwa dia telah berdusta pada sesuatu itu."

Al Qadhi Abu Ath-Thayib berkata, "Apabila bersikukuh pada waktu yang pernah disampaikannya, maka kita tidak dapat menetapkan berakhirnya masa *iddah*-nya. Akan tetapi jika dia mengatakan, 'Aku keliru pada apa yang telah disampaikan, dan sekarang *iddah*-ku sudah berakhir,' maka perkataannya dapat diterima."

Diriwayatkan dari Abu Sa'id Al Ishthakhri bahwa dia berkata, "Apabila si istri mempunyai waktu haid yang sudah terbiasa, maka perkataannya itu tidak diterima kecuali setelah melewati masa yang memungkinkan berakhirnya masa *iddah*, sebagaimana kebiasaannya. Karena apabila dia mengklaim berakhirnya masa *iddah* kurang dari itu, maka perkataannya itu tidak sesuai dengan kenyataan, sehingga tidak dapat diterima."

Namun perkataan Abu Sa'id ini bukan pendapat yang perlu diperhitungkan. Karena kebiasaan terkait waktu haid itu bisa berubah.

Oleh karena itu, apabila klaimnya memang mungkin untuk dibenarkan, maka perkataannya dapat diterima.

Abu Yusuf dan Muhammad mengatakan bahwa klaim berakhirnya masa *iddah* yang disampaikan si istri tidak dapat diterima, jika klaim tersebut diucapkan kurang dari tiga puluh sembilan hari. Ini karena waktu haid yang paling sedikit menurut keduanya adalah tiga hari.

Abu Hanifah berkata, "Klaimnya tidak dapat diterima jika kurang dari enam puluh hari."

Abu Hanifah menjadikan masa maksimal haid dan masa minimal suci sebagai pertimbangan utama. Namun pendapat ini tidaklah tepat. Karena jarang sekali perempuan yang haid sampai dengan masa maksimal haid.

Cabang: Apabila suami berkata kepada istrinya, "Jika engkau melahirkan, maka engkau terthalak." Kemudian istrinya melahirkan, sehingga dia pun terthalak.

Apabila si istri kemudian mengklaim, bahwa masa *iddah*-nya itu sudah berakhir, maka klaimnya tidak dapat diterima jika disampaikan kurang dari empat puluh sembilan hari lebih sedikit. Karena masa nifas yang paling sebentar adalah sesaat.

Apabila dia baru melahirkan, maka dia berada dalam masa nifas selama sesaat, kemudian suci selama lima belas hari, dan masa suci ini dianggap sebagai *quru*` yang pertama. Setelah itu, dia haid selama sehari semalam, dan suci selama lima belas hari, maka masa suci ini bisa dihitung sebagai *quru*` kedua. Setelah itu, dia haid lagi selama sehari semalam, kemudian suci selama lima belas hari, dan masa suci ini bisa dihitung sebagai *quru*` ketiga.

Apabila dia kemudian haid sesaat, maka *iddah*-nya sudah berakhir. Demikianlah yang disampaikan Syaikh Abu Hamid

dalam *At-Ta'liq*. Namun Ibnu Ash-Shabbagh mengatakan, bahwa klaimnya dapat diterima, jika klaim tersebut disampaikan dalam empat puluh tujuh hari. Karena, dia sudah melahirkan dan tidak melihat darah. Pendapat inilah yang lebih sesuai dengan qiyas.

Cabang: Apabila wanita yang diceraikan tersebut adalah wanita yang biasa haid, kemudian siklus haidnya berjauhan antara yang satu dengan yang lainnnya, maka apabila berjauhannya siklus haid itu sudah menjadi kebiasaannya, maka dia harus menunggu datangnya darah haid. Jika dia terbiasa haid setahun sekali, maka masa *iddah*-nya belum berakhir sebelum dia melewati tiga tahun. Jika dia terbiasa haid dua tahun sekali, maka masa *iddah*-nya belum berakhir sebelum dia melewati enam tahun. Akan tetapi jika berjauhannya siklus haid tersebut tidak menjadi kebiasaannya, maka apabila hal tersebut terjadi karena suatu sebab, misalnya karena suatu penyakit atau menyusui, maka dia harus menunggu datangnya siklus haid yang merupakan kebiasaannya.

Hal tersebut berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Asy-Syafi'i dengan sanadnya, bahwa Hibban bin Munqidz menceraikan istrinya dengan thalak satu, dan dia mempunyai seorang putera dari istrinya yang biasa disusui istrinya, kemudian siklus haid istrinya berjauhan antara satu dengan lainnya, lalu Hibban sakit, sehingga dikatakan kepadanya, "Jika engkau meninggal dunia, maka istrimu yang telah diceraikan, dan sang anak menerima warisanmu (karena dia masih berada dalam masa iddah)."

Mendengar pernyataan seperti itu, maka Hibban pun menemui Utsman, dimana saat itu Ali dan Zaid bin Tsabit sedang berada di dekat Utsman. Hiban kemudian bertanya kepada

Utsman tentang hal itu, lalu Utsman berkata kepada Ali dan Zaid, "Bagaimana pendapat kalian berdua?" Keduanya kemudian berkata, "Kami berpandangan bahwa jika si istri meninggal dunia, maka sang suami menerima warisannya, dan demikian pula sebaliknya. Jika sang suami meninggal dunia, maka istri menerima warisannya. Sebab si istri tidak termasuk ke dalam kelompok wanita yang sudah menopouse, juga tidak termasuk gadis yang belum pernah mengalami haid."

Mendengar keterangan demikian, Hibban kemudian menemui istrinya dan mengambil anaknya dari tangan istrinya yang sudah diceraikan, sehingga istrinya itu pun mendapatkan haid. Namun, Hibban terlanjur meninggal dunia sebelum *quru`* yang ketiga berakhir. Sehingga Utsman pun memberikan warisan kepada si istri dari harta peninggalan Hibban.

Dalam hal ini, tidak ada seorang pun yang menentang mereka, sehingga hal itu menjadi *ijma'* di kalangan mereka.

Akan tetapi jika berjauhannya siklus haid tersebut terjadi bukan karena suatu sebab tertentu yang dapat diketahui, maka dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Dalam *qaul qadim*, Asy-Syafi'i mengatakan, bahwa wanita tersebut harus menunggu hingga mengetahui bebasnya rahim dari kehamilan, setelah itu dia ber-*iddah* dengan hitungan bulan. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Umar, Malik dan Ahmad. Karena *iddah* itu disyari'atkan untuk mengetahui bebasnya rahim dari kehamilan. Maka apabila kebebasan rahimnya dari kehamilan sudah dapat diketahui, berarti tidak ada gunanya lagi menunggu.

Alasan lainnya, seandainya kita mengharuskan wanita tersebut terus menunggu sampai usia menopouse, maka hal itu akan memudharatkannya, karena akan menghalanginya untuk

menikah lagi, juga akan memudharatkan sang suami karena harus menafkahi dan memberikan tempat tinggal baginya. Oleh karena itu, kemudharatan tersebut harus dihapuskan.

Sementara dalam *qaul jadid*, Asy-Syafi'i mengatakan bahwa wanita tersebut harus menunggu sampai usia menopouse, setelah itu ber-*iddah* dengan hitungan bulan.

Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Ali bin Abi Thalib dan Abu Hanifah, berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَٱلَّـٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَـٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّـٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ ۚ وَأُو۟لَـٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ

"*Perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara istri-istrimu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya) maka iddah-nya adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid. Sedangkan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu adalah sampai mereka melahirkan kandungannya.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 4)

Dengan demikian, firman Allah tersebut menunjukan, bahwa selain wanita yang menopouse dan belum haid, tidak boleh ber-*iddah* dengan hitungan bulan. Sementara wanita dalam kasus ini bukanlah wanita menopouse, sebelum dia menginjak usia menopouse.

Jika kita berpegang kepada *qaul qadim* Asy-Syafi'i, dan bahwa yang menjadi pertimbangan adalah bebasnya rahim dari kehamilan, maka apakah yang menjadi pertimbangan itu adalah

bebasnya rahim dari kehamilan secara lahiriahnya saja atau secara pasti? Dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Yang menjadi pertimbangan adalah bebasnya rahim dari kehamilan secara lahiriahnya saja, yaitu si istri harus menunggu selama sembilan bulan. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Umar, Malik dan Ahmad.

Sebab, sembilan bulan merupakan masa kehamilan yang umum. Apabila dalam waktu sembilan bulan ini si istri tidak terbukti hamil, maka secara lahiriah dapat disimpulkan, bahwa rahimnya memang bebas dari kehamilan, meskipun secara batiniah mungkin saja dia hamil.

Hal ini bisa terjadi pada istri yang biasa haid secara rutin, dan harus ber-*iddah* sebanyak tiga *quru`*. Jika dia telah menjalani *iddah* sebanyak tiga *quru`* ini, maka dapat diputuskan bahwa *iddah*-nya sudah berakhir, meskipun mungkin saja dia hamil secara batiniah, dan darah yang dilihatnya itu keluar seiring dengan terjadinya kehamilan di dalam rahimnya.

Pendapat Kedua: Yang menjadi pertimbangan adalah bebasnya rahimnya dari kehamilan secara pasti. Caranya, dia harus menunggu dan berdiam diri selama empat tahun, karena bebasnya rahim dari kehamilan tidak bisa diyakini kecuali dengan jangka waktu ini. Sebab, seandainya yang menjadi pertimbangan adalah bebasnya rahim dari kehamilan secara lahiriah saja, maka setelah si istri menunggu selama tiga bulan dan tidak terjadi kehamilan padanya, maka seharusnya *iddah*-nya itu dihukumi sudah berakhir. Karena biasanya kehamilan itu terlihat sejak usia empat bulan.

Apabila istri telah menjalani masa menunggu selama sembilan bulan menurut pendapat pertama; atau empat tahun

menurut pendapat Pendapat Kedua:dan dia tidak mengalami kehamilan, juga tidak mengalami haid, maka dia harus ber-*iddah* selama tiga bulan.

Hal tersebut berdasarkan atsar yang diriwayatkan dari Umar, bahwa dia berkata, "Wanita tersebut harus berdiam diri selama sembilan bulan untuk mengetahui kehamilannya, dan tiga bulan untuk menjalani masa iddahnya."

Alasan lainnya, karena kita mempertimbangkan sembilan bulan atau empat tahun itu hanya untuk mengetahui kebebasan rahimnya dari kehamilan, sehingga dia bisa memiliki hukum bagi wanita menopause.

Apabila dia telah memiliki hukum bagi wanita menopouse, maka dia pun ber-*iddah* dengan *iddah*-nya wanita menopouse (tiga bulan). Jika ada yang mengatakan bahwa *iddah* itu disyariatkan untuk mengetahui bebasnya rahim dari kehamilan. Sementara dalam kasus ini, wanita tersebut sudah diketahui bebas dari kehamilan, karena telah menunggu sekian waktu lamanya.

Jika demikian keadannya, maka mengapa kalian masih mewajibkannya ber-*iddah* setelah itu?

Kami menjawab, bahwa terkadang *iddah* masih wajib meskipun rahim bebas dari kehamilan. Tidakkah engkau melihat, bahwa wanita yang masih kecil itu juga wajib ber-*iddah.*

Contoh lain, apabila seseorang mengaitkan thalak bagi istrinya pada waktu bersalinnya, kemudian istrinya melahirkan, maka jatuhlah thalaknya dan si istri wajib ber-*iddah,* meskipun kita yakin bahwa rahimnya bebas dari kehamilan (karena baru melahirkan).

Apabila si istri yang siklus haidnya jauh-jauh itu haid kembali, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila haid tersebut terjadi sebelum berakhirnya masa menunggu (sembilan bulan atau empat tahun), atau sebelum berakhirnya masa *iddah* tiga bulan yang dijalani setelah masa menunggu, maka dia wajib ber-*iddah* dengan hitungan *quru`*. Karena terbukti dia adalah wanita yang masih mengalami haid. Dan waktu yang telah dilaluinya itu dihitung sebagai satu *quru`* (*quru`* pertama). Sedangkan jika haid tersebut terjadi setelah berakhirnya masa *iddah*, dan setelah dia menikah lagi dengan pria lain, maka dia tidak wajib ber-*iddah* lagi.

Dalam hal ini hanya ada satu pendapat yang disepakati oileh para ulama. Karena kita telah menetapkan, bahwa masa *iddah*-nya itu sudah berakhir, bahkan hubungan suami istri yang baru pun sudah dinyatakan sah. Oleh karena itu, kemunculan haid tersebut tidak dapat mempengaruhinya.

Apabila haid tersebut terjadi setelah berakhirnya masa *iddah*, namun sebelum dia menikah lagi dengan pria lain, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia wajib ber-*iddah* lagi dengan hitungan *quru`*, dan waktu yang telah lalu dihitung sebagai *quru`* (pertama), karena terbukti dia memang termasuk wanita yang memiliki masa suci lama. Jadi, kondisinya saat itu adalah sama dengan kondisinya ketika haid tersebut terjadi sebelum masa *iddah*-nya berakhir.

Pendapat Kedua: Dia tidak wajib ber-*iddah* lagi dengan hitungan *quru`*, karena kita telah memutuskan bahwa masa *iddah*-nya itu sudah berakhir, dan dia halal untuk menikah lagi dengan pria lain.

Oleh karena itu, putusan tersebut tidak dapat dianulir hanya karena haid terjadi lagi. Inilah nukilan pendapat para ulama madzhab kami dari kalangan ulama Baghdad.

Sementara para ulama madzhab kami dari kalangan ulama Khurasan mengatakan bahwa, jika si istri kembali haid setelah selesai masa *iddah,* namun sebelum menikah lagi dengan pria lain, maka menurut pendapat yang dinyatakan secara tertulis adalah dia tidak wajib ber-*iddah* lagi dengan hitungan *quru`*.

Dalam masalah ini pun terdapat pendapat lain yang dapat disimpulkan, bahwa sang istri wajib ber-*iddah* dengan hitungan *quru`*. Jika dia kembali haid setelah selesai masa *iddah* dan setelah menikah lagi dengan pria lain, maka di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa dalam masalah ini terdapat dua pendapat Asy-Syafi'i, sebagaimana halnya jika dia haid lagi setelah habis masa *iddah*, namun sebelum menikah lagi dengan pria lain. Pendapat inilah yang dipilih oleh Al Qaffal.

Di antara ulama madzhab kami lainnya ada yang mengatakan, bahwa dalam masalah ini hanya ada satu pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i, yaitu dia tidak perlu ber-*iddah* lagi dengan hitungan *quru`*, dimana pernikahan kedua itu tidak batal.

Akan tetapi jika kita berpegang kepada pendapat Asy-Syafi'i dalam *qaul jadid*, yaitu bahwa si istri harus menunggu sampai usia menopouse, maka dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia harus menunggu hingga masuk usia menopouse, sebuah usia dimana wanita-wanita seperti dirinya di lingkungan keluarga telah memasuki fase menopouse. Karena biasanya kaum perempuan itu tidak jauh berbeda dengan keluarganya yang perempuan dalam memasuki usia menopouse.

Pendapat Kedua: Dia harus menunggu sampai memasuki usia semua wanita di dunia ini memasuki fase menopouse. Hal itu berdasarkan firman Allah ﷻ, وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ *"Perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara istri-istrimu jika kamu ragu-ragu (tentang masa idahnya) maka idahnya adalah tiga bulan."* (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 4).

Dalam hal ini, menopousenya diperkirakan sudah terjadi ketika dia memasuki usia dimana semua wanita di dunia ini pasti mengalami menopouse.

Alasan lainnya, apabila haidnya terhenti karena suatu sebab, maka masa menopousenya baru diperkirakan terjadi jika dia sudah menginjak usia dimana semua wanita di dunia ini sudah menopouse.

Demikian pula dengan si istri yang disebutkan dalam kasus ini. Inilah pendapat yang dikutip oleh para ulama madzhab kami dari kalangan ulama Baghdad.

Namun Al Mas'udi mengatakan, apabila kita berpegang pada pendapat Asy-Syafi'i dalam *qaul jadid*, maka dalam masalah ini ada empat pendapat:

Pendapat Pertama: pendapat inilah yang paling populer, dia dianggap sebagai wanita yang sudah menopouse jika sudah melewati masa *iddah* —berdasarkan hitungan *quru`*— wanita zamannya.

Pendapat Kedua: Wanita dari kampung halamannya.

Pendapat Ketiga: Wanita dari kalangan keluarga atau klainnya.

Pendapat Keempat: Wanita dari keluarga dekatnya.

Apabila kita mengatakan, bahwa dia harus menunggu sampai memasuki usia menopouse semua wanita di dunia ini, sebenarnya Asy-Syafi'i tidak me-*nash* pendapat seperti ini.

Para ulama madzhab kami juga berbeda pendapat tentang usia menopouse semua wanita di dunia ini: Syaikh Abu Ishaq mengatakan, yaitu umur enam puluh dua tahun. Sedangkan Ibnul Qaash dan Syaikh Abu Hamid mengatakan, yaitu umur enam puluh tahun. Jika seorang wanita sudah mengaku menopouse sebelum usia ini, maka perkataannya tidak dapat diterima.

Imam Ahmad mengatakan, paling minimum adalah usia lima puluh tahun. Ada pendapat lain yang mengatakan bahwa selain wanita Arab tidak haid setelah usia lima puluh tahun. Sedangkan wanita Arab masih haid setelah usia lima puluh tahun, dan baru berhenti haid pada usia enam puluh tahun, kecuali wanita Quraisy.

Apabila dia sudah mencapai usia menopouse dan belum juga melihat darah haid, maka dia ber-*iddah* selama tiga bulan. Sebab masa penantian sebelum itu bukanlah *iddah*, akan tetapi merupakan pertimbangan untuk mengetahui bahwa dirinya bukanlah wanita yang biasa memiliki waktu haid yang lama.

Al Mas'udi berkata, "Jika dia kembali haid setelah mencapai usia menopouse, maka kondisinya sebagaimana jika dia kembali haid setelah menunggu sembilan bulan atau empat tahun. Ini jika berdasarkan *qaul qadim*, sebagaimana yang telah dijelaskan di atas."

Al Mas'udi melanjutkan, "Jika wanita yang lama tak haid itu mengalami haid, kemudian dia tidak haid lagi dalam waktu yang

lama, maka Al Qaffal meriwayatkan dari Asy-Syafi'i, bahwa dia berkata, 'Wanita itu harus menunggu selama sembilan bulan.'

Terkait hal ini, para ulama madzhab kami berbeda pendapat. Di antara ulama madzhab kami, ada yang mengatakan, bahwa ini berdasarkan *qaul qadim.* Sedangkan jika berdasarkan *qaul jadid*, wanita tersebut tidak perlu menunggu lagi.

Di antara ulama madzhab kami lainnya ada juga yang mengatakan dua pendapat tersebut, yaitu dia harus menunggu selama sembilan bulan, untuk menyucikan diri. Dia tidak perlu ber-*iddah* lagi karena haid tersebut. Sebab itu seperti tidak ada apa-apa. Akan tetapi apakah dia perlu meneruskan *iddah* dengan hitungan bulan sebelum terjadinya haid? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak meneruskan, akan tetapi sejak itu dia mulai ber-*iddah* berdasarkan hitungan bulan (*iddah* wanita menopouse).

Pendapat Kedua: Dia meneruskan *iddah* berdasarkan hitungan bulan yang telah lalu sebelum terjadinya haid.

Perkataan Asy-Syafi'i dalam *Al Umm.*

Kami akan menutup pembahasan ini dengan perkataan Asy-Syafi'i:

"Apabila seorang wanita biasa haid setiap bulan atau setiap dua bulan sekali, kemudian dia diceraikan oleh suaminya, dan dia tidak haid selama satu tahun, atau haid sekali kemudian tidak haid selama satu tahun, maka dia tidak halal untuk menikah lagi kecuali

setelah mengalami haid yang ketiga, meskipun jarak siklus haidnya berjauhan dan lama. Karena dia tetap termasuk wanita yang biasa menstruasi sampai mencapai usia menopause. Namun, dia belum termasuk wanita yang menopouse sebelum memasuki usia dimana wanita sebayanya mengalami menopause.

Apabila dia sudah menginjak usia menopause, maka dia tidak lagi termasuk wanita yang biasa haid, dan termasuk wanita yang oleh Allah telah ditetapkan masa *iddah*-nya selama 3 bulan.

Dia menjalani masa *iddah* selama 3 bulan itu terhitung sejak menginjak usia menopause. Dia belum selesai dari fase *iddah* ini kecuali setelah melewati 3 bulan.

Pendapat inilah yang sesuai dengan *nash* Al-Qur`an. karena Allah menetapkan bahwa masa *iddah*-nya wanita haid adalah berdasarkan hitungan *quru`*, dan wanita yang menopause dan belum *baligh* berdasarkan hitungan bulan (selama tiga bulan).

Allah ﷻ berfirman:

وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ

'*Perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara istri-istrimu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya) maka iddah-nya adalah tiga bulan*,' (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 4)"

Asy-Syafi'i melanjutkan, "Siklus haid itu bisa berjauhan. Namun *iddah* wanita yang biasa haid bisa berakhir kurang dari 2 bulan, jika dia mengalami 3 kali haid dalam dua bulan tersebut.

Namun bisa juga haidnya belum berakhir kecuali setelah melewati masa 3 tahun bahkan lebih, jika siklus haidnya berjauhan.

Ketentuan dia harus ber-*iddah* dengan hitungan *quru`* tersebut karena Allah menetapkan *iddah*-nya berdasarkan hitungan *quru'* sehingga dia harus ber-*iddah* dengan hitungan *quru`* tersebut, meskipun siklus haidnya berjauhan.

Jika bebas dari kehamilan dapat diketahui sebelum jarak waktu yang lama itu, maka sesungguhnya Allah telah menetapkan haid sebagai patokan dalam *iddah*, sehingga aku tidak akan beralih kepada *iddah* berdasarkan hitungan lainnya.

Inilah pendapat yang kami katakan, yaitu bahwa *iddah*-nya wanita yang biasa haid adalah berdasarkan hitungan *quru`*, hingga dia menginjak usia menopause. Itulah ketentuan yang telah ditetapkan baginya, hingga dia memasuki usia dimana mayoritas wanita seperti dirinya sudah menopause.

Pendapat seperti ini diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud dan yang lainnya: Malik mengabarkan kepada kami (periwayat) dari Muhammad bin Yahya bin Hibban, bahwa kakeknya (yaitu Hibban) memiliki seorang istri dari keturunan Hasyim dan seorang istri lainnya dari keturunan Anshar.

Kakeknya kemudian menceraikan istrinya yang berasal dari kalangan Anshar, yang saat itu sedang menyusui putrinya. Setelah diceraikan, wanita tersebut tidak mengalami haid selama 17 bulan karena menyusui anaknya.

Tidak lama kemudian, Hibban pun sakit 17 bulan atau 18 bulan setelah menceraikannya. Aku (perawi) kemudian berkata kepada Hibban, "Mungkin istrimu ingin menerima warisan."

Mendengar keterangan seperti itu, maka Hibban pun berkata kepada keluarganya (istrinya), "Bawa aku menemui Utsman!" Lalu mereka pun membawa Hibban kepada Utsman.

Setelah bertemu, Hibban pun menceritakan perihal istri yang diceraikannya itu kepada Utsman, dan saat itu ada Ali bin Abi Thalib dan Zaid bin Tsabit di dekat Utsman. Utsman kemudian berkata kepada Ali dan Zaid bin Tsabit, "Bagaimana pendapat kalian berdua?"

Ali dan Zaid menjawab, "Menurut kami, wanita itu berhak mewarisinya jika dia mati, dan dia pun berhak mewarisi wanita itu jika wanita itu mati. Sebab wanita tersebut bukanlah wanita jompo yang sudah tidak haid lagi, dan dia juga bukanlah gadis yang belum pernah mengalami menstruasi. Dia tetap harus menjalankan *iddah*-nya berdasarkan hitungan *quru'*, baik waktunya sebentar maupun lama."

Mendengar keterangan demikian, maka Hibban pun kembali kepada keluarganya. Setelah itu, dia mengambil putrinya yang tengah disusui oleh istri yang diceraikannya.

Setelah dia mengambil putrinya, maka istri yang diceraikannya pun mengalami haid satu kali, kemudian haid lagi untuk kali kedua, namun Hibban terlanjur meninggal dunia sebelum istrinya mengalami haid yang ketiga. Maka dari itulah istrinya harus ber-*iddah* dengan *iddah*-nya wanita yang ditinggal mati oleh suaminya. Selain itu, wanita ini pun berhak mewarisi harta peninggalan Hibban.

Setelah itu Asy-Syafi'i meriwayatkan beberapa jalur hadits ini hingga dia berkata:

Malik mengabarkan kepada kami dari Yahya bin Sa'id dan Zaid bin Yazid bin Abdillah bin Qusaith, dari Ibnu Al Musayyab, bahwa dia berkata: Umar bin Khattab berkata, "Wanita mana saja yang diceraikan oleh suaminya, kemudian dia haid satu atau dua kali, kemudian dia tidak haid lagi setelah itu, maka dia harus menunggu selama 9 bulan. Jika dia ternyata hamil, maka urusannya sudah jelas. Akan tetapi jika tidak hamil, maka dia harus ber-*iddah* setelah masa menunggu selama 9 bulan tersebut, kemudian barulah dia halal untuk menikah lagi."

Asy-Syirazi ﵀ berkata: Pasal: Apabila wanita tersebut bukanlah wanita yang biasa haid —sama halnya dengan wanita yang tak pernah haid seperti dia, yaitu wanita yang masih kecil atau sudah menopouse, maka dia harus ber-*iddah* selama tiga bulan. Hal itu berdasarkan firman Allah ﷻ, وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ "*Perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara istri-istrimu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya) maka iddah-nya adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid,*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 4).

Apabila thalak tersebut dijatuhkan pada saat hilal baru muncul, maka dia ber-*iddah* selama tiga bulan berdasarkan hitungan bulan *qamariyah*. Karena bulan dalam terminologi *syara'* adalah bulan *qamariyah*. Dalil yang menunjukan atas hal itu adalah firman Allah ﷻ,

يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ "*Mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang bulan sabit. Katakanlah, 'Itu adalah (penunjuk) waktu bagi manusia dan (ibadah) haji*'." (Qs. Al Baqarah [2]: 189).

Namun jika thalak dijatuhkan pada pertengahan bulan, maka dia ber-*iddah* pada sisa bulan tersebut, kemudian ber-*iddah* selama dua bulan berikutnya berdasarkan hitungan bulan *qamariyah*, kemudian menghitung jumlah *iddah* yang telah dijalaninya pada bulan pertama dan menambahkan kekurangannya dari bulan keempat, sehingga jumlahnya genap mencapai tiga puluh hari.

Namun Abu Muhammad Abdurrahman —cucu Asy-Syafi'i dari anak perempuannya— mengatakan, bahwa apabila seorang wanita (yang tidak haid itu) diceraikan pada pertengahan bulan, maka dia ber-*iddah* selama tiga bulan dengan bilangan penuh, karena apabila dia tidak mendapatkan *hilal* atau awal bulan pada bulan yang pertama, maka dia juga tidak mendapatkannya pada setiap bulan (bulan kedua dan ketiga), sehingga yang diperhitungkan hanyalah bilangannya saja pada semua bulan. Akan tetapi pendapat ini keliru, karena tidak sulit mempertimbangkan *hilal* kecuali pada bulan pertama saja. Oleh karena itu, tidak gugur keharusan mempertimbangkan *hilal* pada bulan lainnya (bulan kedua dan ketiga).

Pasal: Jika wanita tersebut bukanlah wanita yang biasa haid, padahal dia berada pada usia dimana wanita sebayanya masih haid, maka dia ber-*iddah* berdasarkan hitungan bulan (*iddah*-nya wanita yang menopouse atau belum haid). Hal tersebut berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَٱلَّـٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ "*Perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara istri-istrimu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya),*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 4)

Karena, yang dipertimbangkan adalah kondisi wanita yang ber-*iddah* itu sendiri, bukan kebiasaan wanita sebayanya. Alasannya, karena seandainya dia sudah menginjak usia dimana wanita sebayanya sudah tak lagi haid, sementara dia masih haid, maka dia ber-*iddah* dengan hitungan *quru`* (*iddah*-nya wanita yang biasa menstruasi), karena mempertimbangkan kondisinya, bukan kondisi wanita lainnya.

Oleh karena itu, apabila dia sudah tidak haid pada usia dimana wanita sebayanya masih haid, maka dia ber-*iddah* dengan hitungan bulan, karena mempertimbangkan kondisi dirinya sendiri, bukan kondisi wanita lain.

Apabila dia melahirkan anak, padahal sebelumnya dia belum pernah mengalami haid, juga tidak mengalami nifas setelah melahirkan, maka mengenai *iddah*-nya ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Pendapat Abu Hamid Al Isfarayini, bahwa dia ber-*iddah* berdasarkan hitungan

bulan (*iddah*-nya wanita menopouse atau belum pernah haid) berdasarkan ayat di atas.

Pendapat Kedua: Dia tidak ber-*iddah* berdasarkan hitungan bulan, akan tetapi dia ber-*iddah* seperti *iddah*-nya wanita haid, yang siklusnya berjauhan. Sebab dia tidak boleh dianggap sebagai wanita hamil, juga tidak boleh dianggap sebagai wanita yang biasa menstruasi.

Pasal: Apabila wanita yang masih kecil menjalani masa *iddah* berdasarkan hitungan bulan, kemudian dia haid, maka dia harus pindah dari hitungan bulan ke hitungan *quru`*, karena *iddah* berdasarkan hitungan bulan merupakan pengganti dari *iddah* berdasarkan hitungan quru`. Oleh karena itu, tidak boleh ber-*iddah* dengan *iddah* pengganti (hitungan bulan), selama masih ada *iddah* yang asli (hitungan *quru`*). Namun apakah waktu berbulan-bulan yang telah berlalu dalam masa *iddah* hitungan bulan itu dianggap sebagai *quru`* (quru` pertama) ataukah tidak? Dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Masa yang telah dijalani sebagai masa *iddah* tersebut dihitung sebagai *quru`* (*quru`* pertama), dan pendapat ini merupakan pendapat Abu Al Abbas.

Karena itu merupakan masa suci yang disusul dengan masa haid, sehingga harus dijadikan *quru`* pertama dari masa *iddah*, sebagaimana jika didahului oleh haid.

Pendapat Kedua: Pendapat Abu Ishaq, yaitu masa tersebut tidak dihitung sebagai *quru`*, sebagaimana jika

seseorang menjalani masa *iddah* sebanyak dua *quru`*, kemudian dia tidak haid, maka dia harus ber-*iddah* selama tiga bulan dari awal lagi, dan dua *quru`* yang telah lalu tersebut tidak dihitung sebagai satu bulan.

Jika *iddah*-nya sudah berakhir berdasarkan hitungan bulan, kemudian dia haid, maka dia harus ber-*iddah* lagi dari awal dengan *iddah* yang berdasarkan hitungan *quru`*. Karena haid ini muncul setelah berakhirnya masa *iddah* berdasarkan hitungan bulan.

Jika seorang wanita mulai menjalani masa *iddah* berdasarkan hitungan *quru`*, kemudian ternyata dia hamil dari suami yang menceraikannya, maka gugurlah hukum wajib ber-*iddah* dengan hitungan *quru`* tersebut. Ini jika kita berpendapat bahwa orang yang hamil juga bisa haid.

Sebab *quru`* merupakan tanda bebasnya rahim dari kehamilan secara lahiriah saja. Sedangkan kehamilan merupakan tanda terisinya rahim oleh janin secara pasti. Sementara sesuatu yang berdasarkan pada aspek lahiriah semata, jika bertentangan dengan sesuatu yang pasti, maka aspek lahiriah itu tidak berfungsi sama sekali, sebagaimana halnya qiyas tidak berfungsi sama sekali jika bertentangan dengan *nash.*

Apabila dia ber-*iddah* dengan hitungan *quru`*, kemudian ternyata dia hamil dari suami yang menceraikannya, maka harus ber-*iddah* dengan *iddah*-nya wanita hamil (menunggu sampai lahir kandungannya). Hal ini berbeda dengan wanita yang telah ber-*iddah* berdasarkan hitungan bulan, kemudian

dia haid. Karena darah haid yang dilihatnya itu tidak ada sewaktu dia sedang menjalani masa *iddah* dengan hitungan bulan tersebut, akan tetapi darah ini baru ada setelah dia menyelesaikan *iddah*-nya.

Sedangkan hamil dari suami yang menceraikan itu sudah terjadi ketika wanita tersebut menjalani *iddah* berdasarkan hitungan *quru`*, sehingga gugurlah hukum ber-*iddah* dengan hitungan *quru`* ini karena adanya kehamilan.

Penjelasan:

Abu Utsman Umar bin Salim mengatakan, ketika turun ayat dalam surah Al Baqarah yang menjelaskan tentang *iddah*-nya wanita yang dicerai dan ditinggal mati suaminya, Ubay bin Ka'b berkata kepada Rasulullah, "Ya Rasulullah, orang-orang mengatakan bahwa ada sejumlah kaum perempuan yang masih belum disebutkan, yaitu wanita yang masih kecil dan wanita yang sedang hamil." Maka turunlah firman Allah ﷻ,

وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مِنۡ أَمۡرِهِۦ ﴿٤﴾

"Perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara istri-istrimu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya) maka iddah-nya adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid. Sedangkan perempuan-perempuan

yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya. Dan barangsiapa bertakwa kepada Allah, niscaya Dia menjadikan kemudahan baginya dalam urusannya." (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 4).

Demikianlah yang diriwayatkan oleh Ibnu Jarir, Ishaq bin Rahwaih, Al Hakim dan yang lainnya.

As-Suyuthi berkata dalam *Al-Lubaab*, "Sanadnya *shahih.*"

Muqatil bin Sulaiman meriwayatkan dalam tafsirnya, bahwa Khalad bin Amr bin Al Jamuh bertanya kepada Nabi tentang *iddah* wanita yang tidak haid, lalu turunlah ayat tersebut.

Al Qurthubi bahkan menyebutkan beberapa riwayat lain, di antaranya adalah Mu'adz bin Jabal bertanya kepada Rasulullah ﷺ tentang *iddah* wanita yang sudah tua dan sudah tidak haid, kemudian turunlah ayat tersebut.

Mujahid berkata, "Ayat tersebut berkenaan dengan wanita yang mengalami *istihadhah*, sehingga dia tidak bisa membedakan apakah yang keluar darinya adalah darah haid ataukah darah penyakit."

Sementara firman Allah ﷻ, "إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ" artinya adalah jika kalian ragu. Namun ada juga yang mengatakan artinya adalah jika kalian yakin. Sebab kata tersebut adalah kata yang mengandung dua arti berlawanan, sehingga bisa arti ragu dan bisa juga berarti yakin, seperti kata *zhann.*

Namun pendapat yang dipilih oleh Ath-Thabari adalah, bahwa makna firman Allah tersebut adalah jika kalian ragu, sehingga kalian tidak bisa membedakan ketentuan hukum yang terkait dengannya.

Az-Zajjaj berkata, "(Maksudnya), jika kalian ragu mengenai masa haidnya, dan haidnya sudah terhenti, padahal wanita sebayanya masih menstruasi."

Al Qusyairi berkata, "Dalam hal ini masih ada yang perlu dikaji. Sebab apabila kita meragukan apakah wanita tersebut telah mencapai usia menopouse, maka kita tidak akan mengatakan bahwa *iddah*-nya adalah tiga bulan. Dan patokan terkait usia menopouse menurut satu pendapat adalah usia maksimal dimana kaum wanita di dunia ini masih mengalami haid.

Sedangkan menurut pendapat lain, yang menjadi patokan adalah usia dimana kaum wanita dari kalangan keluarganya masih mengalami menstruasi. Karena wanita yang masih diragukan masa haidnya itu tidak boleh dinikahi hingga dia membebaskan diri dari hal yang meragukan. Dan dengan hilangnya hal yang meragukan tersebut, maka berakhirlah masa iddahnya."

Cabang: Apabila wanita yang diceraikan itu bukanlah orang yang biasa haid, baik karena masih kecil atau karena sudah lanjut usia, maka dia ber-*iddah* selama tiga bulan. Hal itu berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ

ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَ

"*Perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara istri-istrimu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya) maka iddah-nya adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 4).

Makna firman Allah tersebut adalah, bahwa Allah telah menjelaskan *iddah*-nya wanita yang biasa haid dengan hitungan *quru`* , *iddah*-nya wanita yang hamil dengan melahirkan, *iddah*-nya wanita yang ditinggal mati suaminya berdasarkan hitungan bulan, namun Allah tidak menyebutkan *iddah*-nya wanita yang diceraikan dalam keadaan sudah menopouse atau masih kecil. Sehingga orang-orang pun merasa ragu mengenai masa iddahnya. Oleh karena itu, Allah menurunkan firman-Nya, وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ "*Perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara istri-istrimu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya),*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 4) Maksudnya, hendaklah kalian mengetahui masa *iddah*-nya. Dan masa *iddah*-nya adalah selama tiga bulan. Setelah itu, Allah ﷻ berfirman, وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَ "*Begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 4) Maksudnya, dan begitu pula wanita-wanita yang tidak haid, masa *iddah*-nya juga tiga bulan.

Apabila hal tersebut sudah ditetapkan, maka jika thalak dijatuhkan bersamaan dengan awal bulan, misalnya seorang suami berkata kepada istrinya (yang belum haid atau sudah menopause), "Jika awal bulan tiba, maka engkau terthalak," maka sang istri harus ber-*iddah* selama tiga bulan *qamariyah*, baik jumlah hari dalam bulan tersebut genap maupun ganjil. Hal itu berdasarkan firman Allah ﷻ,

يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَهِلَّةِۖ قُلۡ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلۡحَجِّ

"*Mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang bulan sabit. Katakanlah, 'Itu adalah (penunjuk) waktu bagi manusia dan (ibadah) haji*." (Qs. Al Baqarah [2]: 189)

Tapi jika suami menceraikannya lewat dari awal bulan, misalnya sudah lebih dari lima hari, maka dia ber-*iddah* pada sisa bulan saat jatuhnya thalak tersebut, kemudian ber-*iddah* dua bulan lagi, kemudian jika bulan pertama saat jatuhnya thalak tersebut adalah bulan yang jumlah harinya genap, maka dia ber-*iddah* pada bulan keempat sebanyak empat hari.

Namun jika bulan pertama saat jatuhnya thalak tersebut merupakan bulan yang jumlah harinya ganjil, maka dia ber-*iddah* selama enam hari pada bulan keempat, dan waktunya harus rapat menurut pendapat kami.

Sementara Imam Malik mengatakan, bahwa waktunya tidak perlu rapat, akan tetapi harinya yang harus rapat. Pendapat ini pula yang dikemukakan oleh Al Auza'i.

Sementara itu, Abu Hanifah mengatakan, sang istri harus ber-*iddah* pada bulan keempat sesuai jumlah hari yang kurang pada bulan pertama.

Terjadi silang pendapat antara kami dan dia jika jumlah hari pada bulan pertama itu ganjil, dan suami menceraikan istrinya pada lima hari berlalu (tanggal 6) dari bulan pertama itu.

Menurut Abu Hanifah, sang istri harus ber-*iddah* pada bulan keempat itu sebanyak lima hari, sedangkan menurut kami dia harus ber-*iddah* pada bulan keempat sebanyak enam hari.

Abu Muhammmad bin Abdirrahman —cucu Asy-Syafi'i dari anak perempuannya— mengatakan, apabila suami menceraikan

istrinya (yang tidak haid atau menopouse) tersebut pada pertengahan bulan, maka istrinya ber-*iddah* selama tiga bulan.

Dalil kami terhadap Imam Malik adalah, bahwa wanita tersebut adalah wanita yang ber-*iddah* dengan hitungan bulan, maka dia harus ber-*iddah* setelah jatuhnya thalak, sebagaimana jika dia menceraikannya pada pagi hari, maka dia mulai ber-*iddah* setelah itu.

Sedangkan dalil kami terhadap Abu Hanifah adalah, bahwa satu bulan itu ada yang berdasarkan *hilal* dan ada juga yang berdasarkan hitungan. Satu bulan yang berdasarkan *hilal* itu harus mencakup jumlah hari yang ada di antara dua *hilal* (*hilal* bulan pertama dan *hilal* bulan berikutnya), sedangkan bulan yang berdasarkan hitungan harus berjumlah tiga puluh hari.

Apabila suami menceraikan istrinya pada pertengahan bulan, berarti *iddah* pada bulan itu tidak mencakup jumlah semua hari yang ada dalam bulan tersebut, sehingga harus menggunakan hitungannya. Sementara cucu Asy-Syafi'i dari anak perempuannya, maka kepada cucu Asy-Syafi'i ini disampaikan firman Allah ﷻ,

يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ

"*Mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang bulan sabit. Katakanlah, 'Itu adalah (penunjuk) waktu bagi manusia.'*" (Qs. Al Baqarah [2]: 189)

Menimbang wanita yang diragukan *iddah*-nya itu tidak boleh dinikahi sebelum dia bisa lepas diri dari hal-hal yang menimbulkan keraguan, dan dengan hilangnya keraguan tersebut berarti berakhirlah masa *iddah*-nya, maka para ulama sepakat,

bahwa jika wanita tersebut adalah wanita yang sudah menopouse atau belum haid, kemudian dia diceraikan, maka *iddah*-nya adalah tiga bulan. Hal tersebut berdasarkan pada firman Allah ﷻ,

وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ

"*Perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara istri-istrimu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya) maka iddah-nya adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 4).

Oleh karena itu, jika thalak dijatuhkan pada awal *hilal*, maka dia ber-*iddah* selama tiga bulan berdasarkan hitungan *hilal*. Hal tersebut juga berdasarkan pada firman Allah ﷻ,

يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَهِلَّةِۖ قُلۡ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلۡحَجِّۗ

"*Mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang bulan sabit. Katakanlah, 'Itu adalah (penunjuk) waktu bagi manusia dan (ibadah) haji'.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 189)

Allah ﷻ juga berfirman,

إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثۡنَا عَشَرَ شَهۡرٗا فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوۡمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ مِنۡهَآ أَرۡبَعَةٌ حُرُمٌۚ

"*Sesungguhnya jumlah bulan menurut Allah ialah dua belas bulan, (sebagaimana) dalam ketetapan Allah pada waktu Dia*

menciptakan langit dan bumi, di antaranya ada empat bulan haram." (Qs. At-Taubah [9]: 36).

Tidak ada silang pendapat di kalangan para ulama, bahwa bulan haram itu berdasarkan pada *hilal*. Namun jika thalak tersebut dijatuhkan pada pertengahan bulan, maka si istri ber-*iddah* pada sisa hari dalam bulan tersebut, kemudian ber-*iddah* lagi sebanyak dua bulan berdasarkan kemunculan *hilal*, dan lalu ber-*iddah* lagi pada bulan ketiga untuk menggenapkan menjadi tiga puluh hari. Ini adalah madzhab Imam Malik dan Ahmad.

Sedangkan Abu Hanifah mengatakan, kekurangan yang tersisa pada bulan pertama dihitung dan diganti pada bulan keempat, sesuai dengan kekurangan yang terjadi pada bulan pertama, baik genap maupun ganjil. Sebab jika thalak tersebut dijatuhkan pada awal hilal, maka *iddah*-nya berdasarkan kemunculan *hilal*. Namun karena thalak dijatuhkan pada pertengahan bulan, maka kekurangan pada bulan pertama saat thalak dijatuhkan harus diganti.

Sementara itu, para sahabat Imam Ahmad mengemukakan pendapat kedua, yaitu bahwa semua bulan dihitung berdasarkan jumlah hari. Pendapat ini merupakan pendapat cucu Asy-Syafi'i dari anak perempuannya. Sebab, manakala bulan pertama dihitung berdasarkan jumlah harinya, maka permulaan bulan kedua dimulai pada pertengahan bulan kedua, sehingga kedua pun harus dihitung berdasarkan jumlah harinya. Demikian pula dengan bulan ketiga.

Namun, pendapat ini keliru, karena satu bulan itu ada yang berdasarkan jumlah hari di antara dua hilal, juga ada yang tiga puluh hari. Oleh karena itu, apabila cuaca mendung, maka perhitungan satu bulan digenapkan menjadi tiga puluh hari.

Namun yang menjadi patokan dalam perhitungan satu bulan adalah *hilal.*

Maka dari itu, selama mungkin untuk menjadikan hilal sebagai patokan, mereka tetap berpegang pada hal ini. Akan tetapi manakala tidak mungkin, maka mereka kembali pada perhitungan jumlah hari. Inilah yang menjadi perbedaan atas apa yang disampaikan kepada Abu Hanifah.

Sementara pendapat yang kami nukil, pendapat tersebut tidak mengharuskan penyempurnaan kekurangan pada bulan pertama dengan mengambil bagian dari bulan kedua. Karena kekurangan pada bulan pertama tersebut bisa disempurnakan dengan mengambil bagian dari bulan keempat. Oleh karena itu, bulan pertama tetap menjadi patokan pada bulan lainnya.

Cabang: Pendapat Para ulama

Apabila seorang wanita sudah menginjak usia dimana wanita lainnya pada umumnya sudah haid, namun dia belum juga haid, misalnya sudah berusia lima belas tahun, (kemudian dia menikah dan diceraikan dalam keadaan belum pernah haid), maka masa *iddah*-nya adalah selama tiga bulan. Inilah madzhab Imam Abu Hanifah, Malik, dan Ahmad pada salah satu dari dua riwayat yang bersumber darinya. Abu Bakar, salah seorang sahabat Imam Ahmad menganggap lemah riwayat yang bertentangan dengan ini.

Abu Bakar berkata, "Riwayat tersebut diriwayatkan oleh Abu Thalib, namun para sahabat Imam Ahmad menentangnya."

Riwayat yang dimaksud adalah riwayat yang disampaikan oleh Abu Thalib dari Ahmad, bahwa wanita tersebut ber-*iddah* selama setahun.

Alasan pendapat pertama adalah firman Allah ﷻ, وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ "*Dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 4), dimana wanita ini termasuk yang belum pernah haid.

Alasan lainnya, karena yang menjadi pertimbangan adalah kondisi wanita yang belum pernah haid ini, bukan kondisi wanita lain yang sebaya dengannya, yang sudah mengalami haid. Oleh karena itu, jika seorang wanita sudah haid sebelum menginjak usia haid pada kaum perempuan secara umum, misalnya dia sudah haid pada usia sepuluh tahun, (kemudian dia menikah dan diceraikan), maka dia ber-*iddah* dengan *iddah*-nya wanita yang biasa haid.

Ini berbeda dengan wanita yang biasa haid kemudian haidnya tak kunjung datang tanpa diketahui apa penyebabnya. Sebab wanita yang haidnya tak kunjung datang ini termasuk yang orang yang memiliki masa suci yang lama, sedangkan wanita yang disebutkan dalam kasus ini (belum pernah haid) bukanlah termasuk wanita yang memiliki masa suci yang lama.

Usia minimal seorang wanita mengalami haid adalah sembilan tahun. Karena yang menjadi rujukan dalam masalah ini adalah realita yang ada, dan sudah ada wanita yang haid pada usia sembilan tahun.

Diriwayatkan dari Asy-Syafi'i, bahwa dia pernah mengatakan, "Aku pernah melihat seorang nenek yang berusia

dua puluh satu tahun." Namun terjadi silang pendapat mengenai usia dimana seorang wanita dinyatakan sudah menopause.

Dari Asy-Syafi'i diriwayatkan dua pendapat:

Pendapat Pertama: Yang menjadi acuan adalah, usia yang diyakini bahwa ketika seorang perempuan mencapai usia ini, maka dia tidak lagi haid. Sebagian ulama madzhab kami mengatakan, usia tersebut adalah enam puluh dua tahun.

Pendapat Kedua: Yang menjadi acuan dalam hal ini adalah usia menopause bagi kaum wanita dari kalangan keluarganya. Sebab secara lahiriyah, pertumbuhannya tidak berbeda dengan wanita dari kalangan keluarganya, dan wataknya pun tidak berbeda dengan watak mereka.

Terjadi perbedaan riwayat dari Imam Ahmad mengenai usia dimana seorang wanita menjadi perempuan yang sudah menopouse:

Diriwayatkan dari Imam Ahmad, awalnya adalah usia lima puluh tahun. Sebab Aisyah berkata, "Seorang wanita tidak akan melihat anak di perutnya setelah usia lima puluh tahun."

Dari Imam Ahmad juga diriwayatkan, jika wanita tersebut adalah wanita non Arab, maka usia menopausenya adalah lima puluh tahun. Akan tetapi jika dia adalah wanita Arab, maka usia menopousenya adalah enam puluh tahun. Itu karena fisik wanita arab lebih kuat.

Terkait hal ini, Az-Zubair bin Bakar menyebutkan dalam A*n-Nasab*, bahwa Hindun binti Abi Ubaidah bin Abdillah bin Zam'ah melahirkan Musa bin Abdillah bin Al Hasan bin Ali bin Abi Thalib dalam usia enam puluh tahun.

Namun ada juga pendapat yang menyatakan, bahwa seorang wanita tidak akan melahirkan setelah lima puluh tahun, kecuali wanita Arab. Dan tidak ada wanita Arab yang melahirkan dalam usia enam puluh tahun kecuali wanita Arab yang berasal dari kabilah Quraisy.

Ibnu Qudamah mengatakan, pendapat yang *shahih* menyatakan, bahwa ketika seorang wanita telah mencapai usia lima puluh tahun, kemudian haidnya terhenti dari biasanya sebanyak beberapa kali, maka dia telah menjadi wanita yang menopouse. Karena terjadinya haid pada wanita seperti ini merupakan sesuatu yang jarang terjadi. Alasannya adalah, perkataan Aisyah (di atas), di samping karena fenomena ini merupakan peristiwa yang jarang ditemukan.

Apabila terhentinya haid itu ditambah dengan tidak datangnya haid selama beberapa kali, maka disimpulkan bahwa dia memang sudah menopouse, sehingga apabila dia diceraikan oleh suaminya, maka ketika itulah dia harus ber-*iddah* dengan hitungan bulan. Namun jika haidnya hilang sebelum menginjak usia tersebut, maka hukumnya sama dengan wanita yang tidak lagi haid, namun dia tidak tahu apa penyebabnya.

Apabila dia masih melihat darah ketika berusia lebih dari lima puluh tahun, sebagaimana yang biasa dilihatnya sebelumnya, maka sesungguhnya darah ini merupakan darah haid. Alasannya, tanda adanya haid ini adalah keberadaannya pada usia yang masih memungkinkan untuk haid. Sementara wanita ini masih mungkin untuk mendapatkan haid, meskipun jarang.

Jika dia melihat darah ketika berusia lebih dari enam puluh tahun, lalu dia diceraikan oleh suaminya, maka ketika itulah dia tidak lagi ber-*iddah* dengan hitungan *quru`*, akan tetapi ber-*iddah*

dengan hitungan bulan, seperti wanita yang tidak melihat darah haid.

Cabang: Apabila seorang anak telah menginjak usia dimana kaum perempuan pada umumnya telah haid, misalnya menginjak usia lima belas atau dua puluh tahun, namun dia belum juga haid, (kemudian dia menikah dan diceraikan oleh suaminya), maka masa *iddah*-nya adalah berdasarkan hitungan bulan (selama tiga bulan). Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Abu Hanifah.

Namun Imam Ahmad mengatakan, bahwa dia harus berdiam diri selama masa hamil pada umumnya (yaitu sembilan bulan), kemudian setelah itu dia ber-*iddah* selama tiga bulan. Dalil kami adalah firman Allah ﷻ,

وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَ

"*Perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara istri-istrimu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya) maka iddah-nya adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 4)

Dimana wanita ini memang merupakan wanita yang tidak haid. Alasan lainnya, bahwa seandainya ada seorang perempuan telah menginjak usia menopouse (Syaikh Abu Hamid mengatakan, umur enam puluh tahun), dan dia masih haid, maka apabila dia diceraikan oleh suaminya, maka masa *iddah*-nya adalah berdasarkan hitungan *quru`*. Hal itu dilakukan karena mempertimbangkan kondisi riil yang dialaminya.

Demikian pula jika seorang wanita tidak haid pada usia dimana kaum wanita umumnya sudah mengalami haid. Jika wanita yang tidak haid ini diceraikan oleh suaminya, maka masa *iddah*-nya itu adalah tiga bulan.

Cabang: Apabila seorang wanita melahirkan, padahal sebelumnya dia belum pernah haid, dan setelahnya dia juga tidak melihat darah nifas, maka dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Kedua pendapat ini dikemukakan oleh Syaikh Abu Ishaq.

Pendapat Pertama: Ini merupakan pendapat Syaikh Abu Hamid, bahwa dia harus ber-*iddah* dengan hitungan bulan (selama tiga bulan), berdasarkan ayat yang telah disebutkan.

Pendapat Kedua: Dia tidak ber-*iddah* dengan hitungan bulan (selama tiga bulan), akan tetapi dia ber-*iddah* dan seperti wanita yang biasa haid, namun siklus haidnya berjauhan. Sebab dia tidak boleh tergolong ke dalam wanita yang hamil (sehingga masa *iddah*-nya berakhir ketika melahirkan), juga tidak tergolong ke dalam wanita yang biasa haid (karena dia belum pernah haid).

Masalah: Jika seorang suami menceraikan istrinya yang belum pernah haid, misalnya karena masih kecil, atau sudah baligh namun belum haid, maka istrinya tersebut ber-*iddah* dengan hitungan bulan (selama tiga bulan).

Jika dia haid sebelum masa *iddah*-nya berakhir, meski sesaat sebelum masa *iddah*-nya berakhir, maka dia harus memulai *iddah*-nya dari awal (dengan *iddah*-nya wanita yang biasa haid, yaitu berdasarkan hitungan *quru`*).

Inilah pendapat mayoritas ahli fikih, antara lain Sa'id bin Al Musayyab, Al Hasan, Mujahid, Qatadah, Asy-Sya'bi, An-Nakha'i, Az-Zuhri, Ats-Tsauri, Malik, Ahmad, Ishaq, Abu Ubaid dan ulama fikih rasionalis. Juga para ulama Madinah dan Hijaz. Alasannya, karena *iddah* berdasarkan hitungan bulan merupakan ganti dari *iddah* berdasarkan hitungan *quru`*. Maka, manakala yang digantikan sudah ada (*iddah* berdasarkan hitungan *quru`*, yaitu tiga *quru`*), maka pengganti (*iddah* selama tiga bulan) tidaklah diperlukan, seperti halnya tayamum ketika ada air. Dalam hal ini, si istri tadi harus ber-*iddah* selama tiga *quru`*.

Namun apakah dia boleh menghitung masa suci yang telah lalu (sebelum haid) sebagai *quru`*, yaitu *quru`* pertama? Dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia ber-*iddah* dengan masa suci sebelum haid tersebut (dia menghitung masa suci sebelum haid tersebut sebagai *quru`* pertama), karena masa suci tersebut adalah masa suci yang dia tinggalkan, lalu beralih kepada fase haid.

Oleh karena itu, masa suci tersebut sama dengan masa suci yang berada di antara dua haid, atau yang biasa disebut dengan istilah *quru`*.

Pendapat ini merupakan pendapat Abu Al Abbas. Karena *quru`* adalah masa suci yang berada di antara dua siklus haid. Namun masa suci yang dialami oleh perempuan yang belum pernah haid tersebut tidak didahului oleh haid, sehingga tidak mungkin dianggap sebagai *quru`* (yaitu *quru`* pertama).

Pendapat Kedua: Dia tidak ber-*iddah* dengan masa suci tersebut (dia tidak menghitung masa suci tersebut sebagai *quru`* pertama). Kondisi perempuan tersebut sebagaimana jika seorang wanita sudah ber-*iddah* dengan dua kali haid, kemudian dia

menopause, maka dia harus memulai *iddah*-nya dari awal lagi dengan masa *iddah* berdasarkan hitungan bulan.

Maksudnya, dia harus beralih dari *iddah* berdasarkan hitungan *quru`* kepada *iddah* selama tiga bulan, dan dia harus memulai *iddah* tiga bulan ini dari awal. Pendapat ini merupakan pendapat Abu Ishaq. Namun jika dia telah menyelesaikan masa *iddah* selama tiga bulan, kemudian dia haid, maka dia harus memulai *iddah*-nya dari awal, namun *iddah* yang dijalaninya kali ini bukan berdasarkan hitungan bulan, akan tetapi berdasarkan hitungan *quru`*.

Demikianlah ketentuan yang berlaku baginya, meski darah haid yang keluar darinya hanya sedikit. Sebab darah tersebut adalah darah haid yang keluar setelah masa *iddah* selama bulan, sehingga identik dengan haid yang dialami seorang perempuan yang telah menyelesaikan *iddah*-nya selama tiga bulan, dimana haid ini terjadi dalam rentang waktu yang cukup jauh antara selesainya *iddah* dan keluarnya darah haid.

Apabila seorang wanita haid satu atau dua kali, kemudian dia menjadi wanita yang menopouse, maka dia harus memulai *iddah*-nya dari awal, namun *iddah* yang dijalaninya kali ini bukan berdasarkan hitungan *quru`*, akan tetapi berdasarakan hitungan bulan, sehingga dia harus menunggu selama tiga bulan. Sebab *iddah* itu tidak bisa tergabung dari dua jenis (hitungan *quru`* dan hitungan bulan). Dalam kondisi yang telah disebutkan, wanita tersebut sulit untuk menyempurnakan *iddah*-nya berdasarkan hitungan *quru`*, sehingga dia harus menyempurnakannya berdasarkan hitungan bulan.

Jika dia ternyata hamil dari suami yang menceraikannya, maka gugurlah *iddah* berdasarkan hitungan *quru`* yang sedang

dijalaninya, dan darah yang telah dilihatnya ternyata bukanlah darah haid. Sebab wanita hamil itu tidak haid.

Apabila dia sudah tiga kali haid, kemudian ternyata dia hamil, dan kehamilan itu mungkin terjadi setelah berakhirnya masa *iddah*, misalnya kehamilan baru terdeteksi enam bulan setelah *iddah* selesai, maka janin yang ada dalam kandungannya itu tidak dinisbatkan kepada mantan suaminya, dan kita menetapkan sah atas *iddah* yang telah dijalaninya. Dimana janin ini merupakan sesuatu yang baru. Akan tetapi jika kehamilan itu diketahui kurang dari enam bulan, maka dapat dipastikan bahwa darah yang telah dilihatnya itu bukanlah darah haid. Sebab, tidak mungkin darah haid itu keluar dalam masa hamil. Contoh kasus ini memiliki beberapa hukum dalam bidang ibadah yang sudah dijelaskan pada pembahasan haid.

Apabila seorang wanita yang sedang menjalani masa *iddah* itu merasakan tanda-tanda kehamilan, seperti adanya gerakan di dalam perutnya atau hal lainnya, namun dia masih ragu apakah dirinya hamil atau tidak, maka apabila keraguan tersebut terjadi sebelum masa *iddah*-nya berakhir, maka dia tetap menjalani masa *iddah*-nya sampai keraguan itu hilang.

Apabila kehamilan itu memang terbukti benar, maka masa *iddah*-nya baru berakhir setelah dia bersalin dan melahirkan kandungannya. Jika keraguan itu hilang dan ternyata dia tidak hamil, maka masa *iddah*-nya itu berakhir setelah dia menjalani masa *iddah* yang dijalaninya, baik itu *iddah* berdasarkan hitungan *quru`* (tiga *quru`*) atau bedasarkan hitungan bulan (tiga bulan).

Jika dia menikah lagi dengan pria lain dalam keadaan masih ragu apakah dirinya hamil atau tidak, maka pernikahan

tersebut batil, sebab dia menikah dalam lahiriah masih menjalani masa *iddah.*

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila wanita yang diceraikan tersebut adalah seorang budak perempuan, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; jika dia hamil, maka dia ber-*iddah* dengan masa *iddah* bagi wanita hamil, yaitu sampai melahirkan. Hal ini sebagaimana yang telah kami jelaskan pada pembahasan tentang wanita merdeka. Jika dia adalah wanita yang biasa memiliki waktu suci yang lama, maka dia ber-*iddah* selama dua *quru`* (dua kali haid). Sebab diriwayatkan dari Jabir, dari Umar, bahwa dia menetapkan dua kali haid sebagai masa *iddah* bagi budak perempuan.

Alasan lainnya, karena qiyas juga menghendaki dia ber-*iddah* selama satu setengah *quru`*. Karena hak seorang budak perempuan adalah menjalani setengah masa *iddah.* Hanya saja, *quru`* itu tidak bisa dibagi dua, sehingga *iddah*-nya digenapkan menjadi dua *quru`*. Oleh karena itu, diriwayatkan bahwa Umar berkata, "Seandainya aku mampu menjadikan satu setengah haid sebagai *iddah* budak perempuan, niscaya aku lakukan."

Apabila dia adalah wanita yang menjalani masa *iddah*-nya berdasarkan hitungan bulan (maksudnya, dia adalah wanita menopouse atau tidak pernah haid sehingga masa *iddah*-nya adalah tiga bulan), maka dalam masalah ini ada tiga pendapat:

Pendapat Pertama: Dia ber-*iddah* selama dua bulan, karena *iddah* berdasarkan hitungan bulan merupakan pengganti dari *iddah* berdasarkan hitungan *quru`*, sehingga jumlah bulan yang menjadi masa *iddah*-nya pun harus sesuai dengan jumlah *quru`* yang ditetapkan sebagai masa *iddah*.

Pendapat Kedua: Dia ber-*iddah* selama tiga bulan, karena bebasnya rahim dari kehamilan tidak bisa diketahui kecuali dengan ber-*iddah* selama tiga bulan. Alasannya, karena janin yang berada di dalam rahim empat puluh hari pertama masih berupa air mani, empat puluh hari kedua berupa segumpal darah, dan pada empat puluh hari ketiga berupa segumpal daging. Setelah itu, barulah dia bergerak dan memenuhi perut sang ibu, sehingga nampaklah kehamilan.

Pendapat Ketiga: Dia ber-*iddah* selama satu setengah bulan, karena qiyas menghendaki dia ber-*iddah* setengah dari masa *iddah* wanita merdeka, sebagaimana yang kami katakan terkait hukuman yang diperuntukan baginya.

Alasan lainnya, karena *quru`* itu tidak bisa dibagi dua, sehingga masa *iddah*-nya dalam hitungan *quru`* digenapkan menjadi dua *quru`*.

Berbeda halnya dengan bulan, karena satu bulan bisa dibagi dua. Oleh karena itu, masa *iddah*-nya yang berdasarkan pada hitungan bulan itu pun dibagi dua, sehingga yang wajib dilakukannya adalah ber-*iddah* selama satu setengah bulan.

Hal itu sebagaimana pendapat yang kami katakan terkait hukuman bagi orang berihram yang melakukan pelanggaran berupa berburu binatang buruan. Dalam hal ini, apabila dia diwajibkan untuk membayar *kafarat* sebanyak setengah *mud*, kemudian dia hendak menggantinya dengan puasa, maka dia harus berpuasa selama satu hari, karena puasa satu hari itu tidak dapat dipisah-pisah. Akan tetapi jika dia hendak membayar *kafarat* dengan memberi makan, maka dia harus mengeluarkan setengah *mud* makanan.

Pasal: Apabila seorang budak perempuan diceraikan oleh suaminya, namun dia dimerdekakan terlebih dahulu oleh tuannya sebelum diceraikan, maka dia harus ber-*iddah* sebanyak tiga *quru`*. Karena setelah menjadi wanita merdeka pun dia tetap wajib untuk ber-*iddah*.

Jika budak perempuan tersebut baru dimerdekakan oleh suaminya setelah dia menjalani masa *iddah*-nya sebanyak dua *quru`*, maka dia tidak wajib ber-*iddah* lebih dari dua *quru`*, karena *iddah* yang diwajibkan kepadanya adalah yang sesuai dengan kondisinya (budak perempuan), yaitu dua *quru`*. Oleh karena itu, dia tidak wajib ber-*iddah* lebih dari dua *quru`*.

Kondisi budak perempuan tersebut sama dengan wanita yang tidak pernah haid yang diceraikan oleh suaminya, kemudian dia sudah selesai menjalani masa iddahnya, kemudian dia haid. Atau dia juga sama dengan wanita yang biasa haid yang diceraikan oleh suaminya, kemudian dia sudah menjalani masa *iddah*-

nya selama tiga *quru`*, setelah itu dia menjadi wanita yang menopause.

Jika budak perempuan tersebut dimerdekakan ketika sedang menjalani masa *iddah*-nya, maka dalam hal ini ada tiga pendapat.

Pendapat Pertama: Dia harus menyempurnakan *iddah*-nya dengan *iddah* seorang budak perempuan, karena *iddah* merupakan suatu hal yang telah ditetapkan dan jumlahnya bisa berbeda-beda, bergantung pada status budak atau merdeka. Oleh karena itu, yang menjadi patokan dalam hal ini adalah kondisinya ketika *iddah* diwajibkan, yaitu kondisi seorang budak perempuan. Sehingga dia hanya wajib untuk ber-*iddah* sesuai dengan kondisinya. Keadaannya itu tidak berbeda dengan hukuman yang diperuntukkan baginya.

Pendapat Kedua: Jika thalak yang dijatuhkan itu adalah thalak *raj'i* atau thalak yang bisa dirujuk, maka budak perempuan tersebut menyempurnakan *iddah*-nya dengan *iddah* wanita merdeka. Namun, jika thalak yang dijatuhkan itu adalah thalak *ba`*in atau thalak yang tidak bisa dirujuk, maka dia harus menyempurnakan *iddah*-nya dengan masa *iddah* yang diperuntukkan bagi seorang budak perempuan. Kondisinya itu tidak berbeda dengan seorang perempuan yang diceraikan oleh suaminya, kemudian suaminya meninggal dunia.

Jika thalak yang dijatuhkan dalam hal ini adalah thalak *raj'i*, maka *iddah*-nya menjadi *iddah* wanita yang ditinggal mati suaminya. Akan tetapi jika thalak yang

dijatuhkan suaminya adalah thalak *ba`in*, maka *iddah*-nya tidak berubah.

Pendapat ketiga: Inilah pendapat yang *shahih*, yaitu dia harus menyempurnakan *iddah*-nya dengan *iddah* wanita merdeka, karena yang dipertimbangkan dalam perhitungan *iddah* ini adalah masa selesainya *iddah*.

Oleh karena itu, seandainya seorang perempuan ber-*iddah* selama tiga bulan, kemudian dia haid, maka dia harus ber-*iddah* selama tiga *quru`*. Karena dia bukan lagi wanita yang menopause atau tidak pernah haid, melainkan wanita yang biasa haid.

Penjelasan:

Hadits-hadits yang berkenaan dengan *iddah* budak perempuan terdapat dalam *Sunan Ibnu Majah*, seperti hadits Aisyah, dia berkata, "Barirah diperintahkan untuk ber-*iddah* sebanyak tiga kali haid."

Juga seperti apa yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas, bahwa Nabi ﷺ memerintahkan Barirah untuk memilih (bercerai atau tidak), kemudian Barirah memilih dirinya (bercerai), dan beliau pun memerintahkannya untuk ber-*iddah* dengan *iddah*-nya wanita merdeka.

Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad dan Ad-Daruquthni.

Sementara itu, At-Tirmidzi dan Abu Daud meriwayatkan dari Aisyah secara *marfu'*, "Thalak seorang budak laki-laki itu dua, dan *iddah* budak perempuan itu dua kali haid."

Dalam redaksi yang diriwayatkan oleh Ad-Daruquthni disebutkan, "Thalak seorang budak itu dua, dan *quru`* budak perempuan itu dua kali haid."

Hadits seperti itu juga bersumber dari Ibnu Umar yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah dan Ad-Daruquthni dengan dua sanad yang lemah.

Sementara hukum yang ada pada dua permasalahan ini, tetap sebagaimana mestinya.

Cabang: Apabila wanita yang diceraikan adalah seorang budak perempuan, maka jika dia hamil, maka *iddah*-nya itu adalah sampai melahirkan kandungannya. Hal ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

"Sedangkan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya." (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 4)

Dalam firman Allah ini, tidak dibeda-bedakan antara wanita merdeka dan hamba sahaya.

Alasan lainnya, karena tidak mungkin mengetahui rahim bebas dari kehamilan pada saat hamil, kecuali setelah melahirkan kandungan. Oleh karena itu, dilarang ber-*iddah* dengan *iddah* lainnya, seperti halnya wanita merdeka. Namun jika dia tidak hamil, maka ada beberapa hal yang perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila dia adalah wanita yang biasa memiliki waktu haid yang lama, maka dia ber-*iddah* sebanyak dua *quru`*. Pendapat ini

merupakan pendapat semua ulama. Namun Daud dan Syu'bah mengatakan, dia ber-*iddah* selama tiga *quru`*.

Dalil kami adalah, hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar, bahwa Nabi ﷺ bersabda, يُطَلِّقُ الْعَبْدُ تَطْلِيقَتَيْنِ وَتَعْتَدُّ الأَمَةُ حَيْضَتَيْنِ "*Budak laki-laki bisa menalak dua kali, dan budak perempuan ber-iddah selama dua kali haid.*"

Diriwayatkan dari Umar, bahwa dia berkata, "Thalak bagi budak perempuan itu dua kali, dan *iddah* budak perempuan adalah dua (kali) haid."

Menurut kami, maksud perkataan Umar: "Dua (kali) haid," adalah haid yang didahului masa suci. Sebab *quru`* yang berarti suci adalah *quru`* yang harus ada haidnya.

Alasan lainnya, karena *quru`* merupakan masa *iddah* yang memiliki jumlah tertentu (tiga), dan dibangun di atas tujuan pengutamaan. Oleh karena itu, budak perempuan menerima separuh *iddah* wanita merdeka, sebagaimana halnya dia menerima separuh hukuman *had* bagi wanita merdeka.

Hanya saja, ketika *quru`* tidak bisa dibagi dua, maka masa *iddah* yang diperuntukkan baginya pun digenapkan menjadi dua *quru`*. Oleh karena itu, diriwayatkan dari Umar, bahwa dia berkata, "Seandainya aku bisa menjadikan *iddah* budak perempuan itu satu setengah kali haid, niscaya aku lakukan."

Sementara perkataan kami, "Yang memiliki jumlah tertentu," merupakan pengecualian dari kehamilan.

Sedangkan perkataan kami: "Di atas keutamaan," karena budak perempuan bisa mencari tahu tentang bebasnya rahim dari

kehamilan dengan satu kali haid, sedangkan wanita merdeka mencari tahu bebasnya rahim dari kehamilan dengan tiga kali.

Oleh karena itu, segala sesuatu yang tujuannya menunjukkan satu keutamaan, ketika sesuatu tersebut tidak bisa dibagi dua, maka sesuatu tersebut tidak berlaku bagi hamba sahaya, seperti kesaksian, warisan, dan rajam. Sedangkan sesuatu yang bisa dibagi dua, maka budak mendapatkan separuh bagian orang yang merdeka, seperti *had*. Demikian pula dalam masalah *iddah* ini.

Mengenai perkataan kami, "Dibangun di atas tujuan pengutamaan," merupakan pengecualian dari masa *iddah* dan nifas bagi budak perempuan. Sebab dia merupakan perkara yang memiliki jumlah, namun tidak didirikan di atas tujuan pengutamaan.

Oleh karena itu, tidak ada perbedaan antara budak perempuan dan wanita merdeka dalam masalah haid dan nifas ini.

Jika budak perempuan tersebut adalah wanita yang ber-*iddah* dengan hitungan bulan (ber-*iddah* selama tiga bulan), maka dalam masalah ini ada beberapa pendapat:

Pendapat Pertama: Dia ber-*iddah* selama satu setengah bulan. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Abu Hanifah berdasarkan riwayat yang bersumber dari Ali dan Ibnu Umar, bahwa keduanya berkata, "Seorang budak perempuan itu ber-*iddah* dengan dua kali haid, jika dia adalah wanita yang ber-*iddah* dengan hitungan *quru`*. Namun jika dia adalah wanita yang ber-*iddah* dengan hitungan bulan, maka dia ber-*iddah* selama satu setengah bulan."

Selain berdasarkan riwayat tersebut, juga berdasarkan apa yang telah kami katakan sebelumnya, bahwa seorang budak perempuan itu mendapatkan *iddah* setengah dari wanita merdeka. Hanya saja, karena *quru`* itu tidak bisa dibagi dua, maka *iddah*-nya digenapkan menjadi dua *quru`* (seharusnya satu setengah *quru`*). Berbeda halnya dengan bulan yang bisa dibagi dua, maka dari itulah dia mendapatkan *iddah* satu setengah bulan.

Pendapat Kedua: Dia ber-*iddah* selama dua bulan. Karena bagi wanita merdeka, masing-masing bulan itu merupakan pengganti dari *quru`*. Maka demikian pula bagi budak perempuan.

Pendapat Ketiga: Dia ber-*iddah* selama tiga bulan, karena bebasnya rahim dari kehamilan bagi wanita yang ber-*iddah* dengan hitungan bulan tidak bisa diketahui kecuali dengan menunggu selama tiga bulan. Sebab, janin berada dalam rahim ibunya pada empat puluh hari pertama berupa air mani, empat puluh hari berikutnya berupa segumpal darah, dan empat puluh hari berikutnya berupa segumpal daging. Setelah itu, barulah dia dibentuk. Oleh karena itu, *iddah* tidak akan berakhir kecuali dengan melahirkan sang janin tersebut.

Cabang: Apabila seorang pria menikahi seorang budak perempuan, kemudian budak perempuan tersebut dimerdekakan oleh tuannya, maka dalam hal ini ada tiga pendapat.

Pendapat Pertama: Budak perempuan itu dimerdekakan lebih dahulu, baru kemudian dia diceraikan oleh suaminya. Dalam hal ini, budak perempuan tersebut wajib ber-*iddah* dengan *iddah*-nya wanita merdeka. Karena dia adalah wanita merdeka saat diwajibkan ber-*iddah*.

Pendapat Kedua: Budak perempuan tersebut diceraikan oleh suaminya dan telah ber-*iddah* sebanyak dua *quru`*, kemudian sang tuan memerdekakannya.

Dalam hal ini, budak perempuan tersebut tidak wajib mengulangi *iddah*-nya dari awal, karena kemerdekaannya terjadi setelah berakhirnya masa *iddah*, sehingga tidak berpengaruh dalam mewajibkan *iddah* kembali.

Pendapat Ketiga: Budak perempuan tersebut diceraikan kemudian dimerdekakan ketika sedang menjalani masa *iddah*, maka tidak ada silang pendapat bahwa dia tidak diwajibkan untuk memulai *iddah* dari awal, akan tetapi dia meneruskan *iddah* yang sedang dijalaninya.

Namun dengan *iddah* apakah dia harus menyelesaikan *iddah*-nya, apakah dengan *iddah* budak perempuan ataukah dengan *iddah* wanita merdeka. Dalam masalah ini ada tiga pendapat:

Pendapat Pertama: Dia harus menyelesaikan *iddah* dengan *iddah*-nya budak perempuan, baik thalak yang diterimanya adalah thalak *raj'i* maupun thalak *ba`in*. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Imam Malik. Karena *iddah* ini merupakan persoalan yang memiliki jumlah, dan jumlah ini berbeda-beda bergantung pada status budak atau merdeka.

Oleh karena itu, pemberian kemerdekaan itu tidak dapat mengubahnya, sebagaimana tidak dapat mengubah hukuman *had* yang diterimanya.

Pendapat Kedua: Dia harus menyelesaikan *iddah* dengan *iddah*-nya wanita merdeka, baik thalak yang diterimanya adalah

thalak *raj'i* atau thalak *ba`*in. Pendapat inilah yang dipilih oleh Al Muzani.

Syaikh Abu Ishaq berkata, "Pendapat ini tepat. Sebab dia menjalani *iddah* dalam keadaan merdeka, sehingga dia wajib ber-*iddah* dengan sempurna, sebagaimana jika dia dimerdekakan sebelum diceraikan."

Alasan lainnya, karena yang menjadi pertimbangan dalam *iddah* adalah keadaan terakhir dari *iddah* ini sendiri. Oleh karena itu, apabila seorang perempuan ber-*iddah* dengan hitungan quru`, kemudian dia menopouse ketika sedang menjalani iddahnya, maka dia harus ber-*iddah* dengan hitungan bulan, karena mempertimbangkan kondisi terakhir dari *iddah* tersebut.

Demikian pula jika dia ber-*iddah* dengan hitungan bulan, kemudian dia haid di tengah masa *iddah*, maka dia harus ber-*iddah* dengan hitungan *quru`*. Demikian pula dengan budak perempuan dalam kasus ini.

Pendapat Ketiga: Apabila thalak yang diterima budak perempuan tersebut adalah thalak *raj'i*, maka dia harus menyempurnakan *iddah*-nya dengan *iddah* wanita merdeka. Namun, jika thalak yang diterimanya adalah thalak *ba`in*, maka dia harus menyempurnakan *iddah*-nya dengan *iddah* budak perempuan.

Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Abu Hanifah dan Ahmad.

Syaikh Abu Hamid berkata, "Pendapat inilah yang paling tepat." Sebab wanita yang dijatuhi thalak raj'i, seandainya dia ditinggal mati oleh suami yang menceraikannya di tengah masa

iddah, maka dia wajib ber-*iddah* dengan *iddah*-nya wanita yang ditinggal mati suaminya.

Apabila dia mendapatkan kemerdekaan di tengah *iddah*, maka dia harus menyempurnakan *iddah*-nya dengan menjalani *iddah* wanita merdeka.

Sedangkan wanita yang dijatuhi thalak *ba`in*, seandainya dia ditinggal mati oleh suami yang menceraikannya di tengah masa *iddah*-nya, maka dia tidak wajib menyempurnakan *iddah*-nya dengan menjalani *iddah* wanita merdeka."

Asy-Syirazi ﵀ berkata: Pasal: Apabila seorang wanita disetubuhi karena suatu syubhat, maka dia harus ber-*iddah*. Karena persetubuhan lantaran *syubhat* itu sama saja dengan persetubuhan karena pernikahan dalam hal menetapkan nasab si anak yang terlahir dari persetubuhan tersebut. Maka demikian pula dalam hal mewajibkan *iddah*.

Jika seorang lelaki berzina dengan wanita, maka wanita tersebut tidak wajib ber-*iddah*, karena *iddah* itu disyari'atkan untuk memelihara nasab, sementara nasab dari anak yang terlahir karena perzinaan tidak dapat dihubungkan kepada pria pezina tersebut.

Pasal: Wanita mana saja yang ditinggal mati oleh suaminya, maka dia wajib ber-*iddah*, apakah suaminya itu pernah menggaulinya atau tidak. Hal tersebut berdasarkan firman Allah ﷻ, وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا *"Dan orang-orang yang*

mati di antara kamu serta meninggalkan istri-istri hendaklah mereka (istri-istri) menunggu empat bulan sepuluh hari." (Qs. Al Baqarah [2]: 234)

Apabila wanita yang ditinggal mati suaminya itu tidak hamil, dan dia seorang perempuan merdeka, maka dia ber-*iddah* selama empat bulan sepuluh hari. Namun, jika dia seorang budak perempuan, dan dia tidak hamil, maka dia ber-*iddah* selama dua bulan lima hari. Sebab, kami telah berargumentasi, bahwa *iddah* budak perempuan yang berdasarkan hitungan *quru`* adalah separuh *iddah*-nya wanita merdeka yang berdasarkan pada hitungan *quru`*.

Akan tetapi manakakala *quru`* tidak bisa dibagi dua, maka *iddah*-nya itu digenapkan menjadi dua *quru`*. Sementara *iddah* berdasarkan pada hitungan bulan dapat dibagi dua, sehingga *iddah* yang wajib bagi budak perempuan itu adalah separuh dari *iddah* wanita merdeka, yaitu dua bulan sepuluh hari.

Namun jika dia hamil, maka apabila dia mengandung anak yang dapat dinisbatkan kepada suaminya yang telah meninggal dunia, maka dia harus ber-*iddah* sampai melahirkan anak itu.

Hal tersebut berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Ummu Salamah, dia berkata, "Subai'ah Al Asalamiyah melahirkan anak beberapa malam setelah suaminya wafat. Hal tersebut kemudian dilaporkan kepada Rasulullah ﷺ, lalu beliau bersabda, 'Engkau sudah halal, maka silahkan menikah'."

Apabila dia mengandung anak yang tidak dapat dinisbatkan kepada suaminya, contohnya dia adalah istri dari seorang pria yang masih kecil, maka dia tidak ber-*iddah* karena kematian suaminya yang masih kecil itu, sebab dia tidak mungkin hamil karena suaminya yang telah meningggal itu. Oleh karena itu, dia tidak ber-*iddah* karena kematian suaminya, sebagaimana istri pria dewasa yang diceraikan oleh suaminya dalam keadaan hamil, kemudian suami yang menceraikannya meninggal dunia, lalu dia melahirkan anak kurang dari enam bulan sejak akad nikah dengan pria dewasa tersebut.

Apabila dia hamil karena persetubuhan yang terjadi karena suatu syubhat, dan anaknya dapat dinisbatkan kepada pria tersebut, maka dia harus ber-*iddah* karena kematian suaminya tersebut.

Jika dia telah melahirkan, maka dia ber-*iddah* untuk anak yang dilahirkannya dengan hitungan bulan. Sebab, dia tidak mungkin melakukan dua *iddah* dalam satu waktu.

Iddah pertama untuk suaminya yang telah meninggal dunia. Dimana *iddah* kedua untuk anak yang terlahir akibat persetubuhan karena syubhat.

Apabila dia hamil karena perbuatan zina, maka dia menghitung bulan-bulan yang telah dilaluinya dalam keadaan hamil sebagai *iddah* atas wafatnya suaminya yang masih kecil.

Karena hamil akibat perbuatan zina itu tidak ada konsekuensinya, sehingga tidak menghalangi *iddah*

dengan hitungan bulan (atau tidak menghalangi *iddah* karena ditinggal mati suami).

Jika seseorang menceraikan istrinya dengan thalak *raj'i*, kemudian dia meninggal dunia dalam kondisi istrinya sedang ber-*iddah,* maka istrinya itu ber-*iddah* dengan *iddah*-nya wanita yang ditinggal mati suaminya, dan status wanita tersebut masih istrinya.

Penjelasan:

Hadits Ummu Salamah diriwayatkan oleh Ahmad, Al Bukhari, Muslim serta para penyusun kitab *As-Sunan*, kecuali Abu Daud dan Ibnu Majah dengan redaksi:

إِنَّ امْرَأَةً مِنْ أَسْلَمَ يُقَالُ لَهَا سَبِيْعَةُ كَانَتْ تَحْتَ زَوْجِهَا فَتُوُفِّيَ عَنْهَا وَهِيَ حُبْلَى فَخَطَبَهَا أَبُو السَّنَابِلِ بْنِ بَعْكَكٍ فَأَبَتْ أَنْ تَنْكِحَهُ، فَقَالَ: وَاللهِ مَا يَصْلُحُ أَنْ تَنْكِحِي حَتَّى تَعْتَدِي آخِرَ الْأَجَلَيْنِ، فَمَكَثَتْ قَرِيْبًا مِنْ عَشْرَ لَيَالٍ ثُمَّ نَفَسَتْ ثُمَّ جَاءَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: انْكِحِي.

"Bahwa seorang perempuan dari kabilah Aslam yang bernama Subai'ah menjadi istri dari seorang pria, kemudian pria tersebut meninggal dunia ketika dia sedang hamil. Setelah itu, Abu As-Sanabil bin Ba'kak melamar Subai'ah, namun Subai'ah enggan

menikah dengannya. Dia (Abu As-Sanabil) berkata, 'Demi Allah, engkau memang tidak pantas untuk menikah, sebelum ber-*iddah* dengan *iddah* yang paling terakhir di antara dua masa *iddah.*' Maka Subai'ah pun berdiam diri hampir sepuluh malam, lalu dia pun nifas. Setelah itu, Subai'ah mendatangi Nabi ﷺ, lalu beliau bersabda, 'Silakan engkau menikah.'"

Mereka juga meriwayatkan pengertian hadits tersebut melalui riwayat Subai'ah langsung, dia berkata, "Beliau memberikan fatwa kepadaku, bahwa aku sudah halal saat aku telah melahirkan kandunganku. Beliau juga memerintahkan aku untuk menikah dengan orang yang aku inginkan."

Sementara dari Az-Zubair bin Al Awwam diriwayatkan bahwa Ummu Kultsum binti Uqbah pernah menjadi istrinya, lalu Ummu Kultsum berkata kepadanya ketika sedang hamil, "Berbuat baiklah pada diriku dengan menjatuhkan thalak." Maka Az-Zubair pun menceraikannya dengan thalak satu. Setelah itu, Az-Zubair keluar rumah untuk melaksanakan shalat berjamaah. Ketika kembali ke rumah, ternyata Ummu Kultsum sudah melahirkan anak (Dengan melahirkan ini, maka masa *iddah*-nya sudah selesai). Az-Zubair pun berkata kepadanya, "Ada apa gerangan sebenar-nya, mengapa dia menipuku. Semoga Allah mengelabuinya."

Setelah itu, Az-Zubair mendatangi Nabi ﷺ, lalu beliau bersabda, "*Garis takdir sudah terjadi sesuai dengan suratannya. Lamar kembali saja wanita itu.*"

Al Qadhi Iyadh berkata, "Hadits tersebut terpotong pada perkataannya: 'Lalu dia nifas setelah beberapa malam, kemudian dia dilamar'."

Al Hafizh Ibnu Hajar berkata dalam *Fathul Baari*, "Redaksi yang terbuang itu tertera pada riwayat Ibnu Milhan dari Yahya bin

Bukair, guru Al Bukhari. Dan redaksinya adalah: Maka Subai'ah pun berdiam diri hampir sepuluh malam, lalu dia pun nifas.'

Al Bukhari juga meriwayatkan ringkasan matan tersebut dari jalur yang lebih ringkas daripada jalur ini.

Namun demikian, Al Bukhari juga meriwayatkan hadits tersebut dengan redaksi yang panjang pada tafsir surah Ath-Thalaaq , yaitu dengan lafazh:

أَنَّ سُبَيْعَةَ بِنْتَ الْحَارِثِ أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا كَانَتْ تَحْتَ سَعْدِ بْنِ خَوْلَةَ فَتُوُفِّيَ عَنْهَا فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ وَهِيَ حَامِلٌ فَلَمْ تَنْشَبْ أَنْ وَضَعَتْ حَمْلَهَا بَعْدَ وَفَاتِهِ، فَلَمَّا تَعَلَّتْ مِنْ نِفَاسِهَا تَجَمَّلَتْ لِلْخُطَّابِ، فَدَخَلَ عَلَيْهَا أَبُو السَّنَابِلِ بْنُ بَعْكَكٍ رَجُلٌ مِنْ بَنِي عَبْدِ الدَّارِ، فَقَالَ لَهَا: مَا لِي أَرَاكِ تَجَمَّلْتِ لِلْخُطَّابِ تُرَجِّينَ النِّكَاحَ فَإِنَّكِ وَاللهِ مَا أَنْتِ بِنَاكِحٍ حَتَّى تَمُرَّ عَلَيْكِ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرٌ قَالَتْ سُبَيْعَةُ، فَلَمَّا قَالَ لِي ذَلِكَ، جَمَعْتُ عَلَيَّ ثِيَابِي حِينَ أَمْسَيْتُ وَأَتَيْتُ رَسُولَ اللهِ

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ فَأَفْتَانِي بِأَنِّي قَدْ حَلَلْتُ حِينَ وَضَعْتُ حَمْلِي وَأَمَرَنِي بِالتَّزَوُّجِ.

Bahwa Subai'ah binti Al Haris mengabarkan kepadanya, bahwa dia pernah menjadi istri Sa'd bin Khaulah, kemudian Sa'd wafat ketika melaksanakan haji wada', dan saat itu Subai'ah sedang hamil. Namun tidak lama kemudian dia melahirkan kandungannya.

Setelah dia mengetahui bahwa dirinya sudah nifas, maka dia pun berdandan untuk dilamar. Lalu Abu As-Sanabil bin Ba'kak, seorang pria dari Bani Abdad Dar menemuinya, lalu berkata, 'Mengapa aku melihatmu berhias untuk lamaran. Sungguh, demi Allah, engkau belum dapat menikah hingga melewati empat bulan sepuluh hari'.

Subai'ah menuturkan, ketika Abu As-Sanabil mengatakan demikian, sore harinya aku mengumpulkan pakaianku, lalu mendatangi Rasulullah ﷺ, dan bertanya kepada beliau tentang hal itu. Lalu beliau memberikan fatwa padaku, bahwa aku sudah halal sejak aku melahirkan kandunganku. Beliau juga menyuruhku untuk menikah."

Mayoritas ulama terdahulu dan generasi belakangan, sepakat bahwa apabila seorang wanita hamil ditinggal mati suaminya, maka *iddah*-nya itu berakhir ketika dia melahirkan kandungannya.

Namun Sa'id bin Manshur dan Abd bin Humaid meriwayatkan dari Ali dengan sanad yang *shahih*, bahwa wanita tersebut harus ber-*iddah* dengan masa *iddah* yang paling akhir.

Maksudnya, jika dia melahirkan lebih dahulu sebelum mencapai empat bulan sepuluh hari, maka dia harus menunggu hingga berakhirnya empat bulan sepuluh hari itu. Akan tetapi jika empat bulan sepuluh hari itu lebih dahulu terjadi sebelum melahirkan, maka dia harus menunggu sampai melahirkan.

Pendapat ini pun dikemukakan oleh Ibnu Abbas. Namun diriwayatkan juga dari Ibnu Abbas, bahwa dia meralat pendapatnya ini.

Diriwayatkan juga dari Ibnu Abi Laila, bahwa dia mengingkari Ibnu Sirin atas pendapat yang menyatakan berakhirnya masa *iddah* wanita hamil yang ditinggal mati suaminya ketika dia melahirkan. Ibnu Abi Laila menampik bahwa Ibnu Mas'ud pernah berpendapat demikian.

Asy-Syaukani berkata, "Telah diriwayatkan secara *shahih* dari Ibnu Mas'ud melalui beberapa jalur periwayatan, bahwa dia sepakat dengan mayoritas ulama, hingga dia mengatakan, 'Siapa yang ingin, niscaya aku akan membantunya atas hal itu'."

Hukum: Seorang wanita yang disetubuhi dengan suatu syubhat wajib ber-*iddah* dengan *iddah*-nya wanita yang diceraikan. Demikian pula wanita yang disetubuhi dalam pernikahan *fasid* atau rusak. Karena masing-masing dari persetubuhan karena syubhat dan persetubuhan dalam nikah *fasid* tersebut seperti persetubuhan dalam nikah yang *shahih* dalam hal bisa menisbatkan anak yang mungkin lahir dari persetubuhan tersebut kepada ayahnya, dan juga dalam hal bisa menyibukkan rahim wanita yang disetubuhi itu.

Oleh karena itu, kedua persetubuhan itu pun sama dengan persetubuhan dalam pernikahan yang benar dalam hal wajib

mewajibkan sesuatu yang bisa menyimpulkan bebasnya rahim si perempuan dari kehamilan, yaitu *iddah.*

Apabila seorang perempuan yang bersuami disetubuhi karena suatu syubhat, maka suaminya tidak halal untuk menyetubuhinya sebelum berakhirnya masa *iddah* nya dari persetubuhan syubhat tersebut.

Tujuan diberlakukan *iddah* untuk persetubuhan *syubhat* tersebut adalah agar tidak tercampur sperma suami dengan sperma karena persetubuhan *syubhat,* di samping agar tidak terjadi kerancuan *nasab.* Namun demikian, suami berhak untuk bercumbu rayu dengan istrinya pada selain bagian kemaluan.

Demikianlah menurut salah satu dari dua pendapat yang ada, karena perempuan tersebut hanya diharamkan untuk disetubuhi oleh suaminya, karena adanya suatu sebab tertentu, sehingga dia tetap diperbolehkan untuk dicumbu rayu, sebagaimana halnya wanita yang sedang haid.

Masalah: Seorang wanita yang melakukan perbuatan zina tidak diwajibkan untuk ber-*iddah.* Ini adalah pendapat Abu Bakar Shiddiq, Umar bin Khaththab.

Pendapat ini pun dikemukakan oleh Ats-Tsauri dan ulama fikih rasionalis. Karena tujuan dari *iddah* adalah untuk memelihara nasab, sedangkan perzinaan tidak bisa menghubungkan nasab si anak yang terlahir dari perzinaan tersebut dengan laki-laki yang berzina. Pendapat yang senada juga dikemukakan dari Ali. Namun Imam Ahmad berkata, bahwa perempuan pezina tersebut ber-*iddah* seperti wanita yang disetubuhi karena adanya *syubhat.*

Alasannya, karena perzinaan tersebut mengakibatkan tersibukkannya rahim perempuan yang berzina tersebut, sehingga dia wajib ber-*iddah* sebagaimana dalam permasalahan persetubuhan karena syubhat.

Sementara kewajiban ber-*iddah* bagi wanita pezina tersebut seperti *iddah*-nya wanita yang diceraikan, itu karena dia adalah wanita merdeka, sehingga dia wajib untuk ber-*iddah* secara sempurna, seperti perempuan yang disetubuhi karena adanya *syubhat*. Pendapat inilah yang dikemukan oleh Al Hasan dan An-Nakha'i. Pendapat ini pula yang dikemukakan oleh Imam Malik.

Namun demikian, diriwayatkan oleh Ibnu Abi Musa dari Imam Ahmad dalam riwayat lain yang menyatakan bahwa perempuan pezina tersebut hanya ber-*iddah* sebanyak satu kali haid.

Masalah: Jika seorang suami melakukan *khulu'* terhadap istrinya, atau salah satu dari suami istri tersebut melakukan *fasakh* nikah karena adanya suatu Aib, maka hukumnya sama seperti thalak dalam hal wajib ber-*iddah*. Alasannya, karena perceraian tersebut adalah perceraian atas pernikahan yang terjadi semasa hidup, sehingga sama dengan perceraian karena *thalak*.

Jika seorang perempuan disetubuhi karena adanya suatu *syubhat*, maka perempuan tersebut wajib ber-*iddah* karena persetubuhan akibat syubhat tersebut sama halnya dengan persetubuhan dalam nikah yang benar, yaitu dalam hal bisa menghubungkan nasab anak yang terlahir dari persetubuhan tersebut dengan pelaku pria, sehingga persetubuhan *syubhat* itupun sama dengan persetubuhan dalam nikah sah, dalam hal bisa mewajibkan *iddah*.

Apabila wanita yang disetubuhi karena syubhat tersebut merupakan seorang perempuan merdeka, maka dia harus ber-*iddah* dengan *iddah*-nya wanita yang diceraikan suaminya, sebagaimana yang telah kami sebutkan di atas.

Jika seorang suami menceraikan istrinya dengan thalak *ba`in*, sementara istrinya itu adalah seorang perempuan merdeka, kemudian sang suami menemukan budak perempuan yang disangka sebagai istrinya, dan lalu dia menyetubuhinya, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Wanita tersebut, yaitu budak perempuan tadi, wajib ber-*iddah* sebanyak tiga *quru`*, sebagaimana halnya wanita merdeka. Alasannya, karena si pria meyakini, bahwa budak perempuan tersebut adalah seorang wanita merdeka, sehingga hal tersebut mempengaruhi *iddah*-nya, sebagaimana dapat mempengaruhinya anak yang terlahir karena persetubuhan itu.

Pendapat Kedua: Wanita tersebut wajib ber-*iddah* dengan *iddah*-nya seorang budak perempuan, karena dia adalah budak yang sedang menjalani masa *iddah*. Dengan demikian, hal itu tidak ada bedanya ketika dia ber-*iddah* dari suatu perceraian yang terjadi karena thalak.

Masalah: Para pakar ilmu sepakat, bahwasannya *iddah* wanita muslimah yang tidak hamil, yang ditinggal mati oleh suaminya adalah empat bulan sepuluh hari. Dalam hal ini, tidak ada perbedaan apakah wanita tersebut sudah disetubuhi oleh suaminya yang telah meninggal dunia ataukah belum.

Juga tidak ada perbedaan apakah wanita tersebut seorang wanita dewasa yang sudah *baligh*, ataupun masih kecil dan belum *baligh*. Hal tersebut berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

"Dan orang-orang yang mati di antara kamu serta meninggalkan istri-istri hendaklah mereka (istri-istri) menunggu empat bulan sepuluh hari." (Qs. Al Baqarah [2]: 234).

Juga berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim secara *marfu'*,

لاَ يَحِلُّ لاِمْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ تُحِدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلاَثٍ إِلاَّ عَلَى زَوْجٍ فَإِنَّهَا تُحِدُّ عَلَيْهِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا.

" Tidak halal bagi seorang perempuan yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir untuk berkabung atas seseorang yang meninggal dunia lebih dari tiga hari, kecuali boleh berkabung atas suami, yaitu selama empat bulan sepuluh hari."

Ayat tersebut tidak boleh dipahami untuk wanita yang sudah digauli, sebagaimana yang dijelaskan dalam firman Allah ﷻ,

وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ *"Dan para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali quru'."* (Qs. Al Baqarah [2]: 228). Karena, ayat ini dikhususkan oleh firman Allah ﷻ, يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ

طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا "*Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu menikahi perempuan-perempuan mukmin, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya maka tidak ada masa iddah atas mereka yang perlu kamu perhitungkan.*" (Qs. Al Ahzaab [33]: 49).

Selain itu, belum pernah ada *takhsis* untuk *iddah*-nya wanita yang ditinggal mati. Dan tidak mungkin untuk menganalogikannya kepada perempuan yang diceraikan dalam hal pengkhususannya. Sebab, akad nikah adalah akad untuk sesuatu yang berlangsung seumur hidup. Apabila akad ini sudah berakhir, maka hukum-hukumnya ditetapkan.

Apabila hal itu sudah ditetapkan, maka haid sama sekali tidak dijadikan syarat dan pertimbangan dalam *iddah*-nya wanita yang ditinggal mati oleh suaminya. Ini menurut pendapat mayoritas pakar ilmu. Namun demikian, diriwayatkan dari Imam Malik bahwa jika wanita yang ditinggal mati tersebut sudah digauli oleh suaminya, maka dia wajib ber-*iddah* selama empat bulan sepuluh hari.

Akan tetapi, mengikuti Al Qur`an dan *As-Sunnah* itu lebih utama. Alasan lainnya, seandainya haid menjadi pertimbangan bagi *iddah*-nya wanita yang ditinggal mati suaminya, maka *iddah*-nya akan berlangsung selama tiga *quru'*, sebagaimana halnya wanita yang diceraikan dengan thalak. Silang pendapat ini hanya khusus untuk wanita yang biasa haid. Sementara wanita yang sudah menopause atau masih kecil sehingga tidak haid, maka tidak ada perbedaan pendapat mengenai mereka. Sementara *iddah*-nya wanita budak perempuan yang ditinggal mati oleh suaminya adalah selama dua bulan lima hari.

Ini menurut pendapat mayoritas pakar ilmu, antara lain Said bin Al Musayyab, Atha`, Sulaiman bin Yassar, Az-Zuhri, Qatadah, Malik, Ats-Tsauri, Abu Tsaur, Ahmad, ulama fikih rasionalis, dan yang lainnya kecuali Ibnu Sirin.

Sebab, Ibnu Sirin mengatakan, "Menurutku, *iddah* budak perempuan itu sama seperti *iddah* wanita merdeka. Hanya saja, karena sudah ada *Sunnah* yang berlaku, maka *Sunnah*-lah yang harus diikuti, dan *zhahir nash* serta keumumannya-lah yang harus dipatuhi."

Namun apa yang dikatakan oleh Ibnu Sirin itu tidak dapat dijadikan pegangan. Sementara yang menjadi kesepakatan para sahabat adalah, bahwa *iddah*-nya budak perempuan yang diceraikan oleh suaminya adalah separuh dari *iddah*-nya wanita merdeka. Jika demikian keadaannya, dalam hal thalak, maka budak perempuan yang ditinggal mati itu menerima jatah *iddah* separuh dari wanita merdeka.

Cabang: Sementara *iddah* wanita yang ditinggal mati suaminya, ini bergantung pada kondisinya, dimana kondisinya tidak luput dari dua hal, apakah dia hamil atau tidak hamil.

Apabila dia tidak hamil, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila dia seorang wanita merdeka, maka dia ber-*iddah* selama empat bulan sepuluh hari, termasuk malam harinya juga. Dalam hal ini, tidak ada perbedaan apakah dia masih kecil atau sudah dewasa, apakah dia sudah digauli oleh suaminya yang telah meninggal dunia atau belum. Ini berdasarkan pada firman Allah ﷻ,

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

"Dan orang-orang yang mati di antara kamu serta meninggalkan istri-istri hendaklah mereka (istri-istri) menunggu empat bulan sepuluh hari." (Qs. Al Baqarah [2]: 234).

Firman Allah ini merupakan kalimat perintah yang menggunakan bentuk kalimat berita. Sebab, seandainya firman Allah merupakan sebuah berita, maka apa yang bertentangan dengan apa yang disampaikan Allah tidak akan dapat ditetapkan, dan Allah pun tidak akan memilah-milah antara wanita yang masih kecil dan yang sudah dewasa, juga antara wanita yang sudah digauli dan yang belum digauli oleh suaminya yang meninggal dunia.

Aisyah meriwayatkan, bahwa Nabi ﷺ bersabda,

لاَ يَحِلُّ لاِمْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ تُحِدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلاَثٍ إِلاَّ عَلَى زَوْجٍ فَإِنَّهَا تُحِدُّ عَلَيْهِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا.

"Tidak halal bagi seorang wanita yang beriman kepada Allah dan hari akhir untuk berkabung bagi orang yang meninggal dunia lebih dari tiga hari, kecuali seorang wanita yang berkabung untuk suaminya, dia berkabung selama empat bulan sepuluh hari."

Jika ada yang mengatakan, bahwa sebelum ayat tersebut, Allah ﷻ berfirman, وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً

لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ "*Dan orang-orang yang akan mati di antara kamu dan meninggalkan istri-istri, hendaklah membuat wasiat untuk istri-istrinya, (yaitu) nafkah sampai setahun tanpa mengeluarkannya (dari rumah).*" (Qs. Al Baqarah [2]: 240). Jika memang demikian keadaannya, lantas mengapa kalian mengambil ayat yang sebelumnya?

Jawaban akan hal ini adalah, karena ayat pada surah Al Baqarah 240 itu telah di-*nasakh* oleh ayat sebelumnya, yaitu surah Al Baqarah ayat 234.

Dalil yang menunjukan hal itu adalah, hadits yang diriwayatkan oleh Ummu Salamah,

أَنَّ امْرَأَةً أَتَتْ إِلَى رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: يَا رَسُوْلَ اللهِ، إِنَّ ابْنَتِي تُوُفِّيَ عَنْهَا زَوْجُهَا وَقَدْ اشْتَكَتْ عَيْنَيْهَا أَفَتَكْحُلُهُمَا؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لاَ لاَ لاَ قَالَهَا ثَلاَثًا، إِنَّمَا هِيَ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا، وَقَدْ كَانَتْ إِحْدَاكُنَّ فِي الْجَاهِلِيَّةِ تَرْمِي بِالْبَعْرَةِ عَلَى رَأْسِ الْحَوْلِ.

Ada seorang wanita menghadap Rasulullah ﷺ, lalu berkata: "Sesungguhnya puteriku ditinggal mati oleh suaminya, dan matanya sudah sakit (karena banyak menangis). Bolehkah aku memakaikan celak pada matanya?" Rasulullah menjawab, "Tidak, tidak, tidak." Beliau mengatakan demikian tiga kali. "Karena masa

iddah-nya adalah empat bulan sepuluh hari. Sungguh, dahulu salah seorang dari kalian (kaum perempuan) biasa melemparkan kotoran hewan pada akhir tahun (setelah kematian suaminya)."

Rasulullah memberitahukan kepadanya bahwa (pada masa jahiliyah) dahulu *iddah* itu setahun, namun (setelah masa Islam) sekarang menjadi empat bulan sepuluh hari.

Mengenai kotoran hewan tersebut, sejatinya kebiasaan yang ada pada masyarakat jahiliyah dahulu adalah, apabila seorang perempuan selesai menjalani masa *iddah* selama setahun, maka dia mengambil kotoran hewan dan membuangnya seraya berkata, "Aku sudah keluar dari hal yang menyakitkan, sebagaimana kotoran ini sudah lepas dari tanganku."

Alasan lainnya, karena Allah menyebutkan dalam ayat yang lain mengenai kewajiban memberi nafkah dan wasiat (untuk wanita yang ditinggal mati tersebut), namun wanita yang ditinggal mati tersebut boleh keluar rumah. Dan tidak ada silang pendapat bahwa hukum-hukum ini telah di-*nasakh*, maka demikian pula dengan masa *iddah* satu tahun yang telah dihapus menjadi empat bulan sepuluh hari.

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, bahwa dia berkata, "*Mut'ah* telah di-*nasakh* oleh mawaris, dan *iddah* setahun sudah di-*nasakh* dengan empat bulan sepuluh hari."

Apabila ada yang mengatakan, bahwa bagaimana mungkin *syarah* Al Baqarah ayat 240 tersebut telah di-*nasakh* oleh ayat 234, sementara ayat 234 itu sebelum ayat 240? Maka kami jawab, status tersebut hanya dalam hal susunan dan urutannya saja. Sedangkan dari segi turunnya, ayat 234 itu lebih akhir daripada ayat 240.

Yang menjadi patokan bagi sesuatu yang me-*nasakh* adalah hendaknya dia turun lebih belakangan daripada yang di-*nasakh*, bukan lebih belakangan dalam hal penempatan susunannya.

Penempatan surah Al Baqarah ayat 234 yang lebih awal tidak menunjukkan, bahwa ayat tersebut lebih dahulu turun daripada ayat 240. Tidakkah engkau melihat firman Allah ﷻ,

سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى كَانُوا۟ عَلَيْهَا ۚ

"Orang-orang yang kurang akal di antara manusia akan berkata, apakah yang memalingkan mereka (muslim) dari kiblat yang dahulu mereka (berkiblat) kepadanya?'" (Qs. Al Baqarah [2]: 142).

Padahal ayat tersebut diturunkan setelah firman Allah ﷻ,

قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا ۚ

"Kami melihat wajahmu (Muhammad) sering menengadah ke langit, maka akan Kami palingkan engkau ke Kiblat yang engkau senangi." (Qs. Al Baqarah [2]: 144). Yaitu setelah mereka mengetahui, bahwa Rasulullah ﷺ memalingkan wajahnya dari Baitul Maqdis ke Masjidil Haram. Ini merupakan pendapat mayoritas ulama.

Namun Al Auza'i mengatakan, bahwa wanita yang ditinggal mati suaminya itu harus ber-*iddah* selama empat bulan sepuluh malam dan sembilan hari. Sebab, Allah ﷻ berfirman: *wa Asyraa*

(*sepuluh).* Sedangkan kata *Al Asyr* biasa digunakan untuk malam, bukan untuk siang.

Sementara dalil kami adalah, bahwa bangsa Arab itu biasa menggunakan "*ta` ta`nis*" pada bilangan, khususnya untuk kata *mudzakkar.* Mereka mengatakan: *Sirnaa Asyran* (Kami berjalan selama sepuluh), maksudnya adalah sepuluh hari sepuluh malam.

Apabila wanita itu adalah seorang budak perempuan, maka Syaikh Abu Hamid mengatakan, bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia ber-*iddah* selama dua bulan lima hari. Karena, *iddah* budak perempuan itu separuh dari *iddah*-nya wanita merdeka. Ini untuk masa *iddah* yang dapat dibagi-bagi, dimana masa *iddah* dengan hitungan bulan (empat bulan sepuluh hari) adalah masa *iddah* yang dapat dibagi dua.

Pendapat Kedua: Dia ber-*iddah* selama empat bulan sepuluh hari. Sebab, janin dalam perut itu empat puluh hari pertama masih berbentuk air mani, empat puluh hari kedua berbentuk segumpal darah, dan empat puluh hari ketiga berbentuk segumpal daging. Setelah itu, barulah ruh dihembuskan padanya, sehingga dapat bergerak dan diketahuilah terjadinya kehamilan. Oleh karena itu, yang menjadi patokan pada *iddah*-nya budak perempuan adalah empat bulan sepuluh hari, karena hanya masa empat bulan sepuluh hari inilah yang bisa membuktikan adanya kehamilan, dan hal ini tidak berbeda antara seorang wanita merdeka dan budak perempuan. Pendapat pertama merupakan pendapat yang lebih masyhur.

Jika seorang wanita yang ditinggal mati suaminya yang telah menjalani masa *iddah*-nya selama empat bulan sepuluh hari, berarti dia telah menyelesaikan masa *iddah*-nya, apakah dia haid

dalam kurun waktu tersebut atau pun tidak. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Abu Hanifah.

Sedangkan Imam Malik mengatakan, jika kebiasaannya adalah haid setiap bulan, maka jika haidnya terlambat, berarti masa *iddah*-nya belum berakhir, hingga dia mengalami haid.Dalil kami adalah firman Allah ﷻ,

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ

"Dan orang-orang yang mati di antara kamu serta meninggalkan istri-istri hendaklah mereka (istri-istri) menunggu empat bulan sepuluh hari." (Qs. Al Baqarah [2]: 234).

Dalam ayat ini, Allah tidak membeda-bedakan antara yang haid dengan yang tidak. Demikian juga dengan sabda Rasulullah ﷺ,

إِلاَّ امْرَأَةٌ عَلَى زَوْجِهَا فَإِنَّهَا تَعْتَدُّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا.

"*Kecuali seorang istri atas suaminya, maka dia ber-iddah selama empat bulan sepuluh hari.*"

Dalam hadits ini, Rasulullah juga tidak membeda-bedakan antara yang haid dengan yang tidak.

Apabila wanita yang ditinggal mati suaminya itu hamil dan dia mengandung anak yang nasabnya dapat dinisbatkan kepada suaminya, maka masa *iddah*-nya itu baru selesai setelah dia

melahirkan anak yang dikandungnya. Dalam hal ini tidak ada perbedaan apakah dia seorang wanita merdeka atau seorang budak.

Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Umar, Ibnu Umar dan Abu Hurairah. Pendapat ini pula yang dipegang oleh Abu Salamah bin Abdirrahman dan mayoritas pakar ilmu. Namun diriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib dan Ibnu Abbas, keduanya mengatakan bahwa wanita hamil yang ditinggal mati suaminya itu, *iddah*-nya baru berakhir setelah dia menjalani masa *iddah* yang paling jauh bagi dirinya, baik itu melahirkan maupun menunggu selama empat bulan sepuluh hari. Dalil kami adalah firman Allah ﷻ:

وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

"Sedangkan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya." (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 4)

Dalam ayat ini, Allah tidak membeda-bedakan antara melahirkan dalam empat bulan sepuluh hari atau kurang. Jika ada yang mengatakan, bahwa ayat 64 pada surah Ath-Thalaaq tersebut berkenaan dengan wanita yang diceraikan, maka kami katakan, bahwa ayat tersebut bersifat umum untuk setiap wanita yang berpisah dengan suaminya.

Dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan dari Amr bin Syu'aib, dari ayahnya, dari kakeknya, bahwa Nabi ﷺ ditanya tentang firman Allah ﷻ, وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ *"Sedangkan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya."* (Qs.

Ath-Thalaaq [65]: 4) Beliau kemudian menjawab, "(Firman Allah itu tentang) wanita yang ditinggal mati suaminya dan yang diceraikan suaminya."

Diriwayatkan bahwa Subai'ah Al Aslamiyah melahirkan anak setengah bulan setelah suaminya meninggal dunia. Dia kemudian berhias diri untuk menikah lagi. Suatu hari dia bertemu dengan Abu As-Sanabil bin Ba'kak, yang kemudian berkata kepadanya, "Engkau sudah siap menikah lagi. Sungguh, *iddah*-mu adalah empat bulan sepuluh hari."Mendengar pernyataan seperti itu, maka Subai'ah pun menemui Nabi ﷺ, lalu menyampaikan apa yang dikatakan oleh Abu As-Sanabil tersebut. Setelah menyimaknya, beliau bersabda, "Abu As-Sanabil sudah berdusta."

Maksudnya, Abu As-Sanabil sudah keliru. "Engkau sudah halal, maka silakan untuk menikah dengan pria mana pun yang engkau sukai."

Menurut satu pendapat, Abu Sanabil melamar Subai'ah, dan saat itu dia sudah lanjut usia. Seorang pemuda kemudian melamar Subai'ah, dan Subai'ah pun menyukai pemuda tersebut, namun tidak menyukai Abu As-Sanabil. Abu As-Sanabil lantas ingin Subai'ah bersabar sampai dia menghadap wali Subai'ah yang saat itu sedang tidak ada di tempat. Karena dia masih berharap bisa menikahinya.

Apabila wanita yang ditinggal mati suaminya itu sudah melahirkan kandungannya, maka berakhirlah masa *iddah*-nya, apakah dia sudah mandi dari nifas tersebut atau belum. Namun Al Auza'i berkata, "*Iddah*-nya belum berakhir sebelum dia mandi dari nifasnya." Dalil kami adalah keumuman ayat di atas dan keumuman hadits.

Cabang: Jika seorang suami yang masih kecil dan tidak mungkin menghasilkan anak meninggal dunia, dengan meninggalkan istrinya, kemudian istrinya melahirkan anak (dalam masa iddah), maka nasab anak tersebut tidak dapat dinisbatkan kepadanya, dan *iddah*-nya tidak berakhir karena melahirkan kandungan tersebut. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Imam Malik. Pendapat ini pula yang *shahih* di dalam madzhab Imam Ahmad.

Sementara Abu Hanifah mengatakan, jika suami yang masih kecil itu meninggal dunia dalam keadaan istrinya jelas terlihat hamil, maka dia telah menjalani masa *iddah* darinya dengan melahirkan kandungan. Akan tetapi jika kehamilan baru terlihat setelah sang suami meninggal dunia, maka dia tidak dianggap ber-*iddah* dengan melahirkan kandungannya.

Pendapat yang sama dengan pendapat Abu Hanifah itu pun diriwayatkan dari Imam Ahmad terkait suami yang masih kecil itu. Seperti itu pula silang pendapat yang terjadi jika suami yang masih kecil tersebut menikahi seorang wanita, kemudian dia menggaulinya.

Apabila wanita tersebut melahirkan anak kurang dari enam bulan sejak akad nikah, maka menurut kami dan Imam Ahmad, dia tidak menjalani masa *iddah* dengan kelahiran itu.

Sedangkan menurut Abu Hanifah, dia sudah menjalani masa *iddah*. Abu Hanifah berargumentasi dengan firman Allah ﷻ,

وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

"Sedangkan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya." (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 4).

Namun, tidak diragukan lagi bahwa ayat tersebut berkenaan dengan wanita yang diceraikan dengan thalak. Selain itu, ayat tersebut juga di-*takhsish* oleh qiyas yang telah kami sebutkan di atas.

Apabila hal tersebut sudah ditetapkan, maka *iddah*-nya berakhir dengan melahirkan kandungannya karena persetubuhan yang dialaminya, baik nasab anak tersebut dinisbatkan kepada selain suami, misalnya anak tersebut terjadi dari akad nikah yang *fasid* atau karena persetubuhan yang dilatarbelakangi *syubhat*. Sebab, walau bagaimana pun dia tetap wajib ber-*iddah* dalam keadaan seperti ini. Apabila dia sudah melahirkan kandungannya, barulah dia ber-*iddah* untuk suaminya yang masih kecil dan telah meninggal dunia itu, dan *iddah*-nya berlangsung selama empat bulan sepuluh hari. Sebab, dua *iddah* untuk dua pria (yang menghamilinya dan suaminya yang telah meninggal dunia) tidak mungkin tumpang tindih atau dilakukan pada saat yang bersamaan.

Apabila sang suami menceraikannya (dalam keadaan hamil bukan dari sang suami), atau dia ditinggal mati oleh suaminya, dan sebelum *iddah*-nya berakhir dia sudah menikah dengan pria yang telah menggaulinya, maka keduanya harus dipisahkan, dan dia harus meneruskan *iddah*-nya yang pertama. Setelah selesai dari *iddah*-nya, barulah dia melakukan *iddah* lagi untuk pria yang kedua. Inilah yang menjadi *ijma'*. Sebab, *iddah* itu disyari'atkan untuk mengetahui bebasnya rahim dari kehamilan, agar tidak

terjadi percampuran sperma di dalam rahim yang mengakibatkan terjadinya kerancuan nasab.

Apabila perempuan tersebut memang telah menikah (dengan pria yang telah menggaulinya), maka pernikahan tersebut batil, karena dia masih terlarang untuk menikah lagi lantaran masih adanya hak suami yang pertama. Pernikahan tersebut batil. Sebagaimana jika dia menikah lagi dalam keadaan masih menikah. Dia harus dipisahkan dari suaminya yang baru.

Jika suaminya yang baru belum menggaulinya, maka dia langsung ber-*iddah,* dan *iddah* tersebut tidak terputus karena adanya akad nikah yang kedua. Sebab akad nikah yang kedua ini batil, dan tidak mengakibatkan perempuan tersebut menjadi istri.

Di lain sisi, seiring dengan terjadinya pernikahan tersebut, maka si perempuan tersebut tidak berhak mendapatkan apapun dari suaminya yang pertama, kewajiban atas suami pertama untuk memberikan tempat tinggal baginya juga gugur, demikian pula dengan nafkah. Sebab wanita tersebut adalah seorang perempuan yang *nusyuz.*

Namun jika suaminya yang kedua telah menggaulinya, maka berakhirlah *iddah*-nya untuk suami yang pertama, apakah sang suami mengetahui pengharaman itu atau tidak mengetahuinya.

Namun Abu Hanifah mengatakan, bahwa *iddah*-nya untuk suami yang tidak berakhir, sebab dia istri bagi pria yang bukan pemilik hak untuk mendapatkan *iddah* tersebut (maksudnya, istri bagi suami kedua), dan itu tidak menghalanginya untuk ber-iddah.

Hal tersebut sama saja dengan seorang istri yang disetubuhi karena adanya syubhat, dimana dalam kasus ini dia tetaplah istri

dari suaminya. Namun demikian, dia harus ber-*iddah* (untuk orang yang telah menyetubuhinya), meskipun dia menjadi istri bagi suaminya.

Apabila hal tersebut sudah ditetapkan, maka suaminya harus menceraikannya. Jika sang suami tidak menceraikannya, maka keduanya harus dipisahkan. Jika suaminya telah menceraikannya atau keduanya dipisahkan, maka dia wajib menyempurnakan *iddah* yang pertama. Sebab, haknya lebih dahulu, dan *iddah*-nya wajib karena persetubuhan dalam pernikahan yang sah.

Apabila dia sudah menyelesaikan *iddah* yang pertama, barulah dia wajib untuk melakukan *iddah* bagi pria yang kedua. Kedua hal ini tidak boleh dilakukan dalam waktu yang bersamaan. Karena kedua *iddah* tersebut terjadi dari dua orang yang berbeda. Inilah madzhab Imam Ahmad.

Sementara Abu Hanifah mengatakan, kedua *iddah* itu bisa dilakukan dalam waktu yang bersamaan. Dalam hal ini, perempuan tersebut ber-*iddah* selama tiga *quru'* setelah dipisahkan dari pria kedua, dimana hal itu merupakan lanjutan untuk *iddah* dari suami yang pertama, sekaligus merupakan *iddah* bagi suami yang kedua.

Karena tujuan dari *iddah* itu adalah untuk mengetahui bebasnya rahim dari kehamilan, dan dengan ini dapat diketahui bebasnya rahim dari kehamilan dari kedua pria tersebut. Akan tetapi, pendapat Abu Hanifah ini keliru. Sebab Malik meriwayatkan dari Ibnu Syihab, dari Sa'id Al Musayyab dan Sulaiman bin Yasaar, bahwa Thulaihah pernah menjadi isri Rasyid Ats-Tsaqafi, kemudian Rasyid menceraikannya. Lalu, Thulaihah dinikahi oleh pria lain pada masa *iddah*. Maka Umar bin Al

Khaththab pun mendera Thulaihah dan suaminya beberapa kali dengan pelepah kurma, kemudian memisahkan antara keduanya.

Setelah itu, Umar berkata, "Wanita mana saja yang menikahkan dirinya dengan seorang pria pada masa *iddah*-nya, jika pria tersebut belum menggaulinya, maka keduanya harus dipisahkan, kemudian wanita tersebut melanjutkan *iddah*-nya bagi suami pertama, kemudian ber-*iddah* lagi untuk suami yang kedua, dimana suami yang kedua ini tidak boleh menikahinya lagi selamanya."

Diriwayatkan dari Ali, bahwa dia memutuskan untuk memisahkan wanita yang menikah pada masa *iddah* dari suaminya. Namun wanita tersebut berhak untuk mendapatkan mahar karena hubungan badan yang telah terjadi di antara keduanya. Setelah itu, dia menyempurnakan *iddah* pertama yang telah dirusaknya, kemudian ber-*iddah* lagi untuk suami yang kedua.

Inilah yang dikemukakan oleh dua khalifah Ar-Rasyidin, dan kami tidak mengetahui seorang pun dari sahabat yang menentangnya.

Cabang: Apabila seorang suami yang masih kecil dan tidak mungkin punya anak meninggal dunia, dan dia mempunyai istri, maka istrinya ber-*iddah* untuknya dengan hitungan bulan, baik si istri ini hamil atau pun tidak. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Imam Malik.

Sementara Abu Hanifah mengatakan, bahwa apabila kehamilan si istri jelas terlihat ketika suami meninggal dunia, maka masa *iddah* sang istri berakhir dengan melahirkan kandungannya.

Akan tetapi jika kehamilan baru terlihat jelas setelah suami meninggal dunia, maka dia tidak ber-*iddah* untuk si suami dengan melahirkan kandungannya (maksudnya, masa *iddah*-nya untuk suami tidak berakhir ketika dia melahirkan kandungannya). Seperti itu pula yang dikatakan oleh Abu Hanifah terkait suami yang sudah baligh.

Jika seorang pria menikah dengan seorang wanita, kemudian dia menggaulinya, lalu menceraikannya, lalu istrinya melahirkan anak kurang dari enam bulan sejak akad pernikahannya, maka jika kehamilan tersebut terlihat jelas pada saat thalak dijatuhkan, berarti dia ber-*iddah* dengan melahirkan anak tersebut (maksudnya, masa *iddah*-nya berakhir ketika dia melahirkan kandungannya). Akan tetapi jika kehamilan tersebut baru terlihat jelas setelah thalak dijatuhkan, maka dia tidak ber-*iddah* dengan melahirkannya (maksudnya, masa *iddah*-nya tidak berakhir ketika dia melahirkan anak tersebut).

Dalil kami adalah, bahwa kehamilan ini tidak bisa diakui, sehingga dia tidak ber-*iddah* dengan kelahiran tersebut (maksudnya, masa *iddah*-nya tidak berakhir dengan melahirkan anak yang ada dalam kandungan). Sebagaimana jika kehamilan tersebut baru terlihat setelah suami meninggal dunia atau menjatuhkan thalak.

Apabila hal tersebut sudah ditetapkan, maka jika anak tersebut dinisbatkan kepada selain suami, misalnya kepada seseorang yang telah menggaulinya karena suatu *syubhat* atau karena nikah yang tidak sah, maka si istri harus ber-*iddah* untuk laki-laki yang merupakan ayah biologis bagi anak tersebut. Lalu, dia ber-*iddah* untuk suaminya yang meninggal dunia dengan hitungan bulan (maksudnya, dia ber-*iddah* selama empat bulan sepuluh hari) setelah melahirkan.

Apabila anak tersebut terlahir karena suatu perzinaan, maka dia ber-*iddah* untuk suaminya yang telah meninggal dunia dengan hitungan bulan (maksudnya, dia ber-*iddah* selama empat bulan sepuluh hari), terhitung sejak suaminya meninggal dunia. Karena kehamilan dari suatu perzinaan itu tidak ada hukum yang diperuntukan baginya, sehingga adanya seperti tidak ada.

Cabang: Apabila seseorang menceraikan istrinya dengan thalak *raj'i*, kemudian dia meninggal dunia saat istrinya masih menjalani masa *iddah*, maka sang istri harus meneruskan *iddah*-nya dengan *iddah* wanita yang ditinggal mati suaminya. Sebab, secara hukum dia masih istrinya.

Jika seorang pria menikahi seorang wanita dengan nikah yang *fasid*, kemudian dia meninggal dunia, maka istrinya tidak wajib ber-*iddah* dengan *iddah*-nya perempuan yang ditinggal mati suaminya. Sebab, *iddah* ini adalah *iddah* yang diwajibkan karena adanya hubungan suami istri, sementara tidak ada ikatan suami-istri di antara keduanya. Oleh karena itu, si istri tidak wajib ber-*iddah,* sebagaimana dia tidak berhak mewarisi dan menerima hukum-hukum yang terjadi akibat adanya hubungan suami istri.

Jika pria tersebut belum melakukan persetubuhan dengan istrinya, maka sang istri tidak wajib ber-*iddah*. Namun jika pria tersebut sudah melakukan persetubuhan dengannya, maka jika sang wanita tidak hamil, maka dia wajib ber-*iddah* selama tiga *quru`*, jika dia termasuk wanita yang biasa memiliki waktu haid yang lama. Akan tetapi jika tidak termasuk wanita yang biasa haid, maka dia ber-*iddah* selama tiga bulan. Dia memulai *iddah*-nya sejak berpisah dengan suaminya. Namun jika dia hamil, maka dia harus ber-*iddah* untuk suaminya sampai melahirkan. Apabila dia

sudah melahirkan, maka berakhirlah masa *iddah*-nya. Akan tetapi Hammad bin Abi Salamah dan Al Auza'i menuturkan, bahwa *iddah*-nya belum berakhir, hingga dia bersuci dari nifasnya. Dalil kami adalah firman Allah ﷻ,

وَأُولَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ

"Sedangkan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya." (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 4).

Dalam ayat ini, Allah tidak mensyaratkan bersuci dari nifas.

Cabang: Pendapat Para ulama

Apabila suami yang menceraikan seorang wanita dengan thalak *raj'i* itu meninggal dunia ketika wanita tersebut sedang menjalani masa *iddah*, maka dia memulai *iddah*-nya dari awal dengan *iddah* wanita yang ditinggal mati oleh suaminya, yaitu ber-*iddah* selama empat bulan sepuluh hari. Dalam hal ini, tidak ada silang pendapat di kalangan para ulama.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Hal itu telah disepakati oleh semua ulama yang dari merekalah kami memperoleh ilmu." Sebab, wanita yang dithalak *raj'i* pada hakikatnya masih merupakan istri yang sah, sehingga masih bisa menerima thalaknya dan bisa mendapatkan warisan yang ditinggalkannya. Oleh karena itu, dia harus ber-*iddah*. Dia bisa mendapatkan thalak *ba`in* sesuai dengan jumlah thalak yang telah diterimanya.

Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Imam Malik, Abu Ubaid, Abu Tsaur dan Ibnu Al Mundzir.

Sementara Imam Ahmad mengatakan, bahwa wanita tersebut harus ber-*iddah* dengan *iddah*-nya wanita yang dithalak suaminya, bukan dengan *iddah* wanita yang ditinggal mati suaminya. Kecuali, jika dia diceraikan suaminya ketika sang suami sakit, maka dia harus ber-*iddah* dengan *iddah* yang paling jauh masa habisnya, baik *iddah* wanita yang ditinggal mati suaminya atau pun *iddah* selama tiga *quru`*.

Pendapat ini pun dikemukakan oleh Ats-Tsauri, Abu Hanifah, dan Muhammad bin Al Hasan. Karena wanita tersebut berhak mewarisi suaminya, sehingga dia wajib ber-*iddah* dengan *iddah*-nya wanita yang ditinggal mati suaminya, seperti wanita yang dithalak *raj'i.*

Wanita tersebut juga wajib melakukan *iddah thalak,* berdasarkan alasan yang mereka kemukakan di dalam dalil mereka. Jika suami yang menceraikan pada saat dirinya sakit itu meninggal dunia setelah *iddah*-nya habis, baik *iddah* berdasarkan hitungan haid, melahirkan kandungan, atau hitungan bulan, atau thalak tersebut dijatuhkan sebelum melakukan persetubuhan, maka wanita tersebut tidak wajib ber-*iddah* atas kematian suaminya.

Cabang: Apabila seorang istri diceraikan atau ditinggal mati oleh suaminya, dan ketika itu suaminya jauh darinya, maka masa *iddah*-nya itu dimulai sejak jatuhnya thalak, atau sejak suami meninggal dunia.

Jika sang istri tidak mengetahui adanya thalak atau kematian suaminya tersebut hingga masa *iddah*-nya selesai, maka masa *iddah*-nya itu dianggap sudah selesai. Namun jika dia baru mengetahui adanya thalak atau kematian suaminya itu sebelum berakhirnya masa *iddah*, maka dia menyempurnakan masa *iddah*-

nya sejak jatuhnya thalak atau sejak mengetahui kematian suaminya.

Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Ibnu Mas'ud, dan Ibnu Az-Zubair. Pendapat ini pun merupakan pendapat mayoritas pakar fikih.

Sementara Ali bin Abi Thalib mengatakan, awal *iddah*-nya adalah sejak dia mengetahui adanya thalak atau kematian suaminya itu. Pendapat ini juga dikemukakan oleh Hasan Al Bashri dan Daud.

Di lain pihak, Umar bin Abdil Aziz dan Asy-Sya'bi mengatakan, bahwa jika thalak atau kematian suaminya itu ditetapkan dengan adanya bukti, maka awal *iddah*-nya adalah sejak jatuhnya thalak atau kematian suaminya. Namun jika hal itu ditetapkan berdasarkan kabar berita, maka awal *iddah*-nya adalah sejak dia mendengar adanya thalak dan kematian suaminya tersebut. Dalil kami adalah firman Allah ﷻ,

وَأُولَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ

"Sedangkan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya." (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 4).

Dalam ayat ini, Allah telah menetapkan bahwa *iddah* wanita hamil berakhir dengan melahirkan kandungannya, dan Allah tidak membeda-bedakan apakah wanita tersebut mengetahui adanya thalak dan kematian suaminya, atau tidak mengetahuinya.

Dalil lainnya, bahwa jika dia mendengar adanya thalak dan kematian suaminya itu setelah berakhir masa *iddah*-nya, maka dia tidak perlu lagi ber-*iddah*.

Jika demikian keadaannya, maka demikian pula jika dia mendengar adanya thalak dan kematian suaminya itu saat sebagian masa *iddah*-nya belum dijalani. Dia tidak kehilangan masa *iddah* yang dilaluinya tanpa niat ber-*iddah,* karena niat ber-*iddah* tidak disyaratkan.

Alasannya, *iddah* sah dilakukan oleh wanita yang masih kecil atau perempuan yang gila, meskipun dia tidak berniat untuk ber-*iddah.*

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Jika seorang suami menjatuhkan thalak tiga kepada salah satu istrinya secara spesifik, namun dia keburu meninggal dunia sebelum menjelaskan siapakah istri yang dijatuhi thalak tiga, maka dalam hal ini perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila dia belum menggauli kedua istrinya itu, maka masing-masing dari istrinya ber-*iddah* selama empat bulan sepuluh hari. Sebab, masing-masing dari kedua istrinya itu masih mungkin menjadi istrinya, sehingga dia wajib ber-*iddah* untuk menggugurkan kewajiban dengan cara yang meyakinkan. Hal ini seperti orang yang lupa salah satu dari dua shalat fardhu, namun tidak diketahui shalat apakah yang terlupakan itu.

Akan tetapi jika dia sudah menggauli keduanya, maka jika keduanya sedang hamil, maka masa *iddah* keduanya baru berakhir setelah masing-masing melahirkan kandungannya. Sebab *iddah* wanita hamil yang dithalak dan ditinggal mati suaminya sama, yaitu menunggu sampai kandungannya lahir. Namun, jika keduanya biasa haid (tidak hamil), maka dia ber-*iddah*

dengan salah satu dari dua masa *iddah* yang paling jauh masa akhirnya, baik itu menunggu selama empat bulan sepuluh hari, atau pun menunggu selama tiga *quru`*.

Sementara awal masa *iddah* empat bulan sepuluh hari adalah sejak meninggalnya sang suami, sedangkan awal masa *iddah* tiga *quru`* adalah sejak jatuhnya thalak, agar masa *iddah* yang diwajibkan dapat digugurkan dengan cara yang meyakinkan. Jika kondisi keduanya berbeda dalam hal *iddah*, maka masing-masing pihak memiliki hukum sendiri-sendiri, sebagaimana halnya jika keduanya memiliki kondisi yang sama. Dan hal itu sudah kami jelaskan.

Namun, jika sang suami menceraikan salah satu istrinya tetapi tidak spesifik, lalu dia meninggal dunia sebelum menentukan istri mana yang dicerai, maka hukum dalam masalah ini adalah sama dengan hukum apabila dia menceraikan salah satu istrinya secara spesifik, kemudian dia meninggal dunia sebelum menjelaskannya, kecuali dalam satu hal, yaitu manakala kami memerintahkan istrinya untuk ber-*iddah* berdasarkan hitungan bulan atau berdasarkan hitungan *quru`*, maka permulaan *iddah* berdasarkan hitungan bulan dimulai sejak kematian sang suami.

Sementara jika kami memerintahkan istrinya untuk ber-*iddah* berdasarkan hitungan *quru`*, jika kami mengatakan salah satu dari dua pendapat di atas, yaitu bahwa permulaan *iddah* dimulai sejak dijatuhkannya thalak, maka *iddah* berdasarkan hitungan *quru`* tersebut dimulai sejak dijatuhkannya thalak.

Akan tetapi jika kami mengatakan pendapat lain yang menyatakan, bahwa permulaan *iddah* berdasarkan hitungan *quru`* itu dimulai sejak penentuan siapa istri yang dicerai, maka permulaan *iddah* berdasarkan hitungan *quru`* tersebut dimulai sejak kematian.

Karena dengan kematian sang suami itulah tidak bisa diharapkan lagi adanya penjelasan mengenai istri mana yang diceraikan. Sementara sebelum kematiannya masih bisa diharapkan adanya penjelasan mengenai siapa istri yang diceraikan.

Penjelasan:

Apabila seorang pria memiliki dua orang istri, kemudian dia menceraikan salah satunya secara spesifik, akan tetapi dia lupa mana yang sudah diceraikan, kemudian dia meninggal dunia sebelum menentukan mana yang sudah diceraikan; jika kedua istrinya tersebut belum digauli, maka masing-masing dari keduanya wajib ber-*iddah* selama empat bulan sepuluh hari. Sebab kami tidak yakin hilangnya kepemilikan suami terhadap si istri. Sebaliknya, bisa jadi perempuan tersebut masih merupakan istrinya, sehingga jika ini yang terjadi maka sang istri wajib ber-*iddah* (dengan *iddah*-nya wanita yang ditinggal mati suaminya, yaitu menunggu selama empat bulan sepuluh hari).

Namun, jika kedua istrinya itu sudah digauli, apabila keduanya tidak hamil dan thalak yang dijatuhkan adalah thalak *raj'i*, maka masing-masing dari keduanya wajib ber-*iddah* selama empat bulan sepuluh hari, bukan yang lainnya. Karena, perempuan tersebut masih berstatus sebagai istri. Akan tetapi apabila thalak yang dijatuhkan adalah thalak *ba'in*, maka:

Jika perempuan tersebut merupakan perempuan yang ber-*iddah* berdasarkan hitungan bulan, maka masing-masing dari keduanya harus ber-*iddah* selama empat bulan sepuluh hari.

Sebab, bisa jadi masing-masing dari kedua perempuan itu adalah wanita yang sudah diceraikan dengan thalak *ba`*in, sehingga harus ber-*iddah* selama tiga bulan, dimana bisa jadi pula masing-masing dari kedua perempuan tersebut masih sah sebagai istri yang harus ber-*iddah* selama empat bulan sepuluh hari, sehingga harus ber-*iddah* selama empat bulan sepuluh hari, untuk menggugurkan dengan cara yang meyakinkan.

Hal ini sebagaimana pendapat kami tentang orang yang lupa mengerjakan salah satu shalat fardhu, namun dia lupa shalat apa yang terlupakan tersebut, maka dia harus melaksanakan shalat fardhu yang lima waktu.

Sedangkan jika kedua perempuan tersebut adalah wanita yang ber-*iddah* berdasarkan hitungan *quru`*, maka masing-masing dari keduanya harus ber-*iddah* selama empat bulan sepuluh hari, dimana di dalam waktu empat bulan sepuluh hari ini terdapat periode tiga quru`.

Tapi jika waktu empat bulan sepuluh hari tersebut berakhir sebelum tercapai tiga *quru`*, maka dia harus tetap ber-*iddah* sampai selesai waktu tiga *quru*. Akan tetapi jika ber-*iddah* dalam waktu tiga *quru`* dapat dilaksanakan sebelum habis waktu empat bulan sepuluh hari, maka dia harus menyelesaikan *iddah*-nya sampai empat bulan sepuluh hari, untuk menggugurkan kewajiban dengan cara yang meyakinkan.

Dimulainya *iddah* tiga *quru`* tersebut sejak dijatuhkannya thalak, sedangkan dimulainya *iddah* selama empat bulan sepuluh hari sejak kematian suami.

Jika masing-masing dari kedua istri tersebut memiliki kondisi tertentu yang tidak dimiliki madunya, misalnya salah satu dari keduanya belum digauli oleh sang suami sementara yang lainnya sudah, atau salah satunya hamil sementara yang lainnya tidak, atau thalak yang dijatuhkan kepada salah satunya adalah thalak *raj'i* sementara thalak yang dijatuhkan kepada yang lainnya adalah thalak *ba`in*, atau salah satunya ber-*iddah* berdasarkan hitungan bulan sementara yang lainnya ber-*iddah* berdasarkan hitungan *quru`*, maka hukum yang diperuntukkan bagi masing-masing pihak sesuai dengan keadannya sendiri-sendiri, sebagaimana halnya hukum yang diperuntukan bagi keduanya sama saja jika keadaan keduanya sama. Hal tersebut sebagaimana sudah kami jelaskan tadi.

Namun jika seorang suami menceraikan salah satu istrinya tidak secara spesifik, kemudian dia meninggal dunia sebelum menjelaskan mana istri yang dicerai, maka seharusnya dia menjelaskan istri mana yang dicerai.

Apabila dia menjelaskan istri mana yang dicerai, maka sejak kapan thalak tersebut jatuh kepadanya? Dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Sejak dijatuhkannya thalak.

Pendapat Kedua:Sejak adanya penjelasan.

Kedua pendapat ini sudah dijelaskan di atas.

Sementara jika dia meninggal dunia sebelum menjelaskan istri mana yang dicerai, maka dalam masalah *iddah* pada kasus ini para ulama madzhab kami berbeda pendapat.

Syaikh Abu Hamid menjelaskan, apabila kita berpendapat, bahwa thalak baru jatuh setelah adanya penjelasan, maka

bagaimanapun kondisinya, masing-masing istri harus ber-*iddah* dengan *iddah*-nya wanita yang ditinggal mati suaminya. Karena, thalak tersebut masih belum jatuh.

Sebab thalak tersebut tidak akan jatuh kecuali dengan adanya penjelasan dari sang suami mengenai istri mana yang diceraikan, dimana penjelasan dari suami ini tidak ada. Akan tetapi apabila kita berpendapat, bahwa thalak tersebut jatuh sejak thalak diucapkan, maka hal itu sebagaimana jika dia menceraikan salah satu istrinya secara spesifik, kemudian dia lupa istri mana yang sudah diceraikan.

Sementara Syaikh Abu Ishaq dan Ibnu Ash-Shabbagh mengatakan, apabila kita mengatakan bahwa thalak baru jatuh ketika ada penjelasan dari suami mengenai istri mana yang diceraikan, maka awal *iddah thalak* adalah sejak kematian suami. Karena kematiannyalah yang membuat mustahil adanya penjelasan suami mengenai istri mana yang diceraikan.

Asy-Syafi'i mengatakan, apabila seorang perempuan meyakini kematian suaminya atau adanya thalak dari suaminya bagi dirinya, melalui bukti-bukti yang menunjukkan kematian suaminya atau adanya thalak dari suaminya bagi dirinya, maka dia ber-*iddah* sejak kematian suaminya tersebut atau sejak jatuhnya thalak tersebut.

Tapi jika dia tidak ber-*iddah* sampai selesai masa *iddah*, maka dia tidak perlu ber-*iddah* lagi. Karena, *iddah* hanyalah sebuah periode penantian. Apabila periode tersebut telah berlalu, maka dia tidak harus menggantinya dengan periode yang semisalnya.

Asy-Syafi'i juga mengatakan, namun apabila hal tersebut samar baginya, jika dia yakin akan adanya thalak dari suaminya

untuk dirinya, atau yakin akan kematian suaminya, maka dia ber-*iddah* sejak dia merasa yakin bahwa dirinya harus ber-*iddah* dari suaminya itu. Sementara diriwayatkan lebih dari seorang sahabat Nabi, bahwa dia harus ber-*iddah* sejak hari jatuhnya thalak tersebut atau terjadinya kematian suaminya.

Cabang: 'Sepuluh' yang disyaratkan dalam masa *iddah* 'empat bulan sepuluh' adalah 'sepuluh hari sepuluh malam'. Dengan demikian, *iddah* yang diwajibkan adalah empat bulan sepuluh hari dan sepuluh malam. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Imam Malik, Ahmad, Abu Ubaid, Ibnu Al Mundzir, dan ulama fikih rasionalis.

Sementara Al Auza'i mengatakan, yang diwajibkan adalah ber-*iddah* empat bulan sembilan hari sepuluh malam. Karena kata *Al Asyr* (yang disebutkan dalam ayat *iddah* wanita yang ditinggal mati suaminya) biasa digunakan untuk malam, bukan siang. Sedangkan terhitungnya siang yang berada di antara dua malam, itu semata karena dia hanya ikut perputaran waktu saja.

Kami katakan, orang Arab biasa menggunakan kata *mu`annats* (feminin) dalam perhitungan khusus untuk *mudzakar* (maskulin).

Oleh karena itu, digunakan kata *Al-Layaali* (beberapa malam), padahal yang dimaksud adalah beberapa malam dan siang. Hal itu sebagaimana firman Allah ﷻ kepada Nabi Zakariya عليه السلام,

ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ﴿١٠﴾

"*Tandamu ialah engkau tidak dapat bercakap-cakap dengan manusia selama tiga malam, padahal engkau sehat.*" (Qs. Maryam [19] : 10). Maksudnya, tiga hari tiga malam.

Oleh karena itu, apabila seseorang bernadzar untuk beriktikaf pada beberapa malam terakhir bulan Ramadhan, maka dia harus beritikaf siang dan malam harinya pada beberapa malam terakhir bulan Ramadhan tersebut.

Dari itu pula, ada orang Arab yang mengatakan: *Sirna Asyran* (kami berjalan selama sepuluh malam), maksudnya selama sepuluh hari sepuluh malam.

Maka dari itulah tidak boleh mengalihkan hari yang kesepuluh dari *iddah* empat bulan sepuluh hari itu, dan dijadikan sebagai hari bebas, karena adanya keraguan.

Sementara mengenai perbedaan atau kesamaan kondisi yang dialami wanita ber-*iddah* dalam hal ini, maka itu sebagaimana yang telah diatur.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila seorang istri kehilangan suaminya atau lama tak mendapat kabar suaminya, maka dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Ini merupakan perkataan Asy-Syafi'i dalam *qaul qadim*, bahwa sang istri berhak melakukan men-*fasakh* nikah, kemudian dia berhak menikah lagi. Hal itu berdasarkan riwayat Amr bin Dinar dari Yahya bin Ja'dah, bahwa seorang pria disembunyikan oleh jin sehingga menghilang dari istrinya. Istrinya kemudian menghadap Umar bin Al

Khaththab, lalu Umar pun menyuruhnya untuk menunggu selama empat tahun. Setelah itu, Umar memerintahkannya untuk ber-*iddah,* kemudian baru boleh menikah lagi.

Alasan lainnya, apabila boleh melakukan *fasakh* nikah karena tidak bisa bersetubuh akibat impotensi, atau karena tidak dinafkahi akibat kemiskinan, maka tentunya dalam kasus ini lebih diperbolehkan lagi untuk mengajukan gugatan cerai, karena semua itu sudah tidak ada lagi.

Pendapat Kedua: Ini merupakan pendapat Asy-Syafi'i dalam *qaul jadid*, dan pendapat inilah yang *shahih,* yaitu bahwa si istri tidak berhak melakukan *fasakh* nikah.

Sebab, manakala tidak boleh menghukumi suami meninggal untuk membagikan harta peninggalannya, maka tidak boleh pula menghukuminya meninggal agar istrinya dapat menikah lagi.

Sementara perkataan Umar di atas ditentang oleh perkataan Ali: "Engkau (istri yang kehilangan suaminya) harus bersabar, hingga engkau mengetahui kematian-nya (suami yang menghilang)."

Kasus ini berbeda dari perceraian karena impotensi maupun karena tidak mampu memberikan nafkah. Sebab, pada kedua kasus tersebut yang menjadi penyebab perpisahan suami istri sudah sangat jelas, sedangkan di sini penyebabnya (yaitu kematian suami) tidak jelas.

Apabila kita berpegang kepada pendapat Asy-Syafi'i dalam *qaul qadim*, maka istri harus berdiam diri selama empat tahun, kemudian menjalani masa *iddah* perempuan yang ditinggal mati suaminya, kemudian baru boleh menikah lagi. Hal itu berdasarkan yang diriwayatkan kepada kami dari Umar.

Alasan lainnya, karena dengan berlalunya waktu empat tahun tersebut dapat diketahui bebasnya rahim si istri dari kehamilan, kemudian dia pun harus menjalani masa iddah, karena secara lahiriah sang suami telah meninggal dunia, sehingga si istri pun harus ber-*iddah* dengan *iddah*-nya wanita yang ditinggal mati suaminya.

Abu Ishaq mengatakan, awal masa menunggu empat tahun tersebut dimulai sejak hakim menyuruh si istri untuk menunggu. Namun dari kalangan ulama madzhab kami juga ada yang mengatakan bahwa hal itu dimulai sejak tidak adanya kabar sang suami.

Akan tetapi, pendapat pertama lebih kuat, karena masa empat tahun ini ditetapkan berdasarkan ijtihad, sehingga memerlukan putusan hakim, seperti halnya masa menunggu bagi si istri dalam kasus impotensi.

Apabila masa empat tahun ini sudah berlalu, apakah diperlukan putusan hakim tentang terjadinya perceraian si istri dari sang suami? Dalam masalah ini, ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak diperlukan, karena putusan masa menunggu empat tahun ini adalah vonis meninggal dunia bagi sang suami, jika masa empat tahun itu sudah terlewati.

Pendapat Kedua: Diperlukan putusan hakim, karena itu merupakan perpisahan yang berdasarkan ijtihad, sehingga memerlukan putusan hakim, seperti perpisahan suami-istri karena impotensi.

Apakah perpisahan suami-istri itu terjadi secara lahiriah dan batiniah? Dalam masalah ini, ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Perpisahan tersebut terjadi secara lahiriah dan batiniah, sehingga apabila sang suami yang menghilang itu tiba-tiba kembali kepada si istri yang sudah menikah lagi, maka sang suami tidak boleh mengambil si istri dari tangan suami kedua. Karena itu merupakan perpisahan yang diperselisihkan. Dengan demikian, maka putusan tersebut berlaku secara lahiriah dan batiniah, seperti pada kasus perpisahan suami-istri karena impotensi.

Pendapat Kedua: Perpisahan tersebut terjadi secara lahiriah saja, akan tetapi tidak secara batiniah. Sebab, ketika suami yang hilang itu kembali, Umar membolehkannya untuk mengambil istrinya.

Apabila kita berpegang pada pendapat Asy-Syafi'i dalam *qaul jadid*, yaitu bahwa si istri tetap terikat pernikahan dengan sang suami, apabila si istri menikah lagi setelah melewati masa penantian dan setelah menjalani masa *iddah*, maka pernikahan tersebut merupakan pernikahan yang batil.

Namun apabila hakim sudah memutuskan terjadinya perpisahan antara si istri dengan suami yang menghilang, maka bolehkah menganulir putusan

tersebut berdasarkan pendapat Asy-Syafi'i dalam *qaul jadid*? Dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak boleh, karena itu merupakan putusan yang ditetapkan pada perkara yang dibolehkan untuk berijtihad.

Pendapat Kedua: (Boleh), karena itu merupakan putusan yang bertentangan dengan qiyas yang nampak, maksudnya tidak mungkin sang suami dihukumi hidup terkait pembagian harta warisannya, namun dihukumi mati terkait dengan kasus menikah lagi istrinya.

Pasal: Apabila suami yang hilang tersebut kembali, apabila kita berpegang kepada pendapat Asy-Syafi'i dalam *qaul jadid*, maka si istri diserahkan kepada si suami.

Akan tetapi jika kita berpegang kepada pendapatnya dalam *qaul qadim* dan kita mengatakan, bahwa keputusan hakim tersebut tidak berlaku secara batiniah, maka si istri diserahkan kepada sang suami.

Namun jika kita mengatakan, bahwa putusan hakim tersebut berlaku secara lahiriah dan batiniah, maka si istri tidak diserahkan kepada si suami.

Jika sang suami dan istri dipisahkan oleh hakim kemudian si istri menikah lagi, lalu terbukti bahwa suami yang hilang tersebut memang sudah meninggal dunia saat keluarnya putusan hakim tentang perceraian tersebut, maka apabila kita berpegang teguh pada

pendapat Asy-Syafi'i dalam *qaul qadim*, berarti pernikahan si istri dengan suami baru tersebut sah.

Dalam hal ini, tidak ada perbedaan apakah kita berpendapat bahwa putusan hakim tersebut berlaku secara lahiriah saja namun tidak secara batiniah, atau kita berpendapat, bahwa putusan tersebut terbukti secara batiniah namun tidak secara lahiriah.

Sebab putusan tersebut membolehkan pernikahan baru, dan sudah terbukti, bahwa yang batiniah itu sama dengan lahiriah. Akan tetapi jika kita berpegang pada pendapat Asy-Syafi'i dalam *qaul jadid* tentang sahnya pernikahan kedua, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i, sama dengan halnya orang yang berwasiat untuk budak *mukatab*-nya, kemudian diperoleh kejelasan bahwa status *mukatab* tersebut *fasid*.

Penjelasan:

Terjadi silang pendapat mengenai status sahabat yang disematkan kepada ayah Yahya bin Ja'dah, yaitu Ja'dah bin Hubairah bin Abi Wahb Al Makhzumi Al-Qurasyi. Perlu diketahui, bahwa Hubairah bin Abi Wahb menikah dengan Ummu Hani binti Abi Thalib, dan darinya Ummu Hani melahirkan tiga orang anak, yaitu Ja'dah, Hani dan Yusuf. Az-Zubair bin Bakkar bahkan mengatakan ada empat orang anak, dan Ja'dah adalah salah seorang dari mereka. Ja'dah pernah menjabat sebagai pemimpin Khurasan pada masa pemerintahan Ali bin Abi Thalib. Ja'dah adalah keponakan Ali bin Abi Thalib. Dialah yang mengatakan:

أَبِى مِنْ مَخْزُوْمٍ إِنْ كُنْتَ سَائِلاً # وَمِنْ هَاشِمٍ أُمِّي لَخَيْرُ قَبِيْلِ

فَمَنْ الَّذِي يَنْأَى عَلَيَّ بِخَالِهِ # كَخَالِي عَلِيٌّ ذِى النَّدَى وَعَقِيْلِ

Ayahku dari kabilah Makhzum, jika engkau bertanya # ibuku dari kabilah Hasyim, kabilah terbaik.

Siapa yang berani membandingkan pamannya # dengan pamanku, yaitu Ali, sang pemilik kedermawanan, dan Aqil.

Sementara anak Ja'dah, yaitu Yahya, dia tidak termasuk orang yang meriwayatkan dari Ali. Namun demikian, dia adalah orang yang tsiqqah. Dia meriwayatkan dari Ibnu mas'ud dan yang lainnya secara *mursal*, dan dia berasal dari generasi ketiga (tabi'in).

Sementara riwayat Yahya di sini, riwayatnya dikeluarkan oleh Ibnu Abi Ad-Dunya, dia menuturkan: Abu Muslim Abdurrahman bin Yusuf menceritakan kepada kami, Sufyan bin Uyainah menceritakan kepada kami dari Amr bin Dinar, dari Yahya bin Ja'dah, dia berkata: "Jin menyembunyikan seorang lelaki pada masa Umar bin Al Khaththab, sehingga orang-orang tidak tahu apakah lelaki tersebut masih hidup ataukah sudah meninggal dunia. Istri lelaki tersebut kemudian mendatangi Umar bin Al Khaththab, lalu Umar menyuruhnya untuk menunggu selama empat tahun. Setelah itu, Umar memerintahkan wali lelaki tersebut untuk menceraikan si istri. Setelah itu, Umar memerintahkan si istri untuk ber-*iddah* dan menikah lagi. Jika suaminya yang pertama datang, maka dia diperintahkan untuk memilih antara mengambil istrinya atau *mahar* yang pernah diberikannya."

Namun Yahya ini tidak hidup pada masa Umar bin Al Khaththab, dan tidak pernah melihatnya. Dengan demikian, maka sanad riwayat tersebut terputus.

Ibnu Abi Ad-Dunya juga meriwayatkan riwayat tersebut dengan sanad yang lain: Isma'il bin Ishaq menceritakan kepadaku, Khalid bin Al Harits menceritakan kepada kami, Sa'id bin Abi Arubah menceritakan kepada kami dari Qatadah, dari Abu Nadhrah, dari Abdurrahman bin Abi Laila, bahwa seorang pria dari kaumnya keluar rumah untuk melaksanakan shalat Isya berjamaah bersama kaumnya, kemudian dia menghilang. Istrinya kemudian menghadap Umar bin Al Khaththab dan menceritakan hal itu kepadanya. Umar kemudian menanyakan peristiwa itu kepada kaum istrinya, lalu mereka pun membenarkan ceritanya. Maka Umar pun kemudian memerintahkan si istri untuk menunggu selama empat tahun, sehingga si istri pun melakukan hal itu. Setelah selesai menjalani masa penantian selama empat tahun, sang istri kemudian mendatangi Umar dan memberitahukan hal tersebut. Umar kemudian bertanya tentang pengakuan tersebut kepada kaum perempuan tersebut, dan mereka pun membenarkan pengakuannya. Maka Umar pun memerintahkan wanita tersebut untuk menikah lagi.

Selanjutnya, suami pertama wanita tersebut datang, lalu kaumnya melaporkan hal itu kepada Umar. Maka Umar berkata, "Salah seorang dari kalian telah menghilang dalam waktu yang lama, dan istrinya tidak mengetahui apakah dia masih hidup." Mendengar perkataan seperti itu, sang suami berkata, "Aku punya alasan?" Umar bertanya, "Apa alasanmu?"

Si suami menjelaskan, "Aku keluar rumah untuk melaksanakan shalat isya bersama kaumku, kemudian aku

ditawan," atau dia mengatakan: "Jin menangkapku, sehingga aku berada di tengah-tengah mereka dalam waktu yang lama. Mereka kemudian diperangi oleh kelompok jin mukmin, dan mereka berhasil dikalahkan. Kelompok yang menang kemudian menawan mereka, dan aku termasuk dari mereka yang ditawan. Kelompok yang menang lantas bertanya kepadaku, Apa agamamu?' Aku menjawab, 'Islam, dan aku seorang muslim.' Mereka berkata, 'Engkau seagama dengan kami, sehingga tidak halal bagi kami untuk menawanmu.' Mereka lantas memberiku pilihan apakah akan tetap bersama mereka atau pulang. Lalu aku memilih pulang. Mereka kemudian membawaku pada malam hari untuk bertemu dengan seseorang yang biasa bersenandung untukku, dan pada siang hari untuk bertemu dengan hembusan angin yang aku ikuti."

Umar bertanya, "Apa makananmu selama ini?" Dia menjawab, "Semua yang tidak disebutkan nama Allah ketika menyembelihnya." Umar bertanya lagi, "Lalu apa minumanmu?" Dia menjawab, "*Al Jadf*." Qatadah menjelaskan, "*Al Jadf* artinya minuman yang tidak memabukkan." Umar lantas memberinya hak pilih, apakah akan memilih istrinya atau mengambil kembali mahar yang pernah diberikannya.

Namun pada *sanad* riwayat ini pun terdapat Abu Nadhrah, seorang periwayat yang tidak semua orang berhujjah dengan riwayatnya.

Atsar tersebut juga diriwayatkan oleh Al Uqaili dalam *Adh-Dhu'afa`*. *Atsar* tersebut juga diriwayatkan oleh penulis kitab *Al Kaamil*, namun dia tidak menyebutkan lebih dari sekedar bahwa pria tersebut adalah seorang peramal di tengah kaumnya. Adz-Dzahabi berkata, "Namun riwayatnya dijadikan hujjah oleh Al Bukhari."

Atsar tersebut juga diriwayatkan oleh Al Atsram dan Al Juzjani dengan sanad masing-masing dari Ubaid bin Umair. *Atsar* tersebut juga diriwayatkan oleh Abdurrazzaq dengan sanadnnya dalam *Al Faqid*, serta oleh Malik dan Asy-Syafi'i dengan redaksi yang ringkas.

Hukum: Apabila seorang suami menghilang dari istrinya, maka ada beberapa hal yang perlu ditinjau kembali; apabila menghilangnya tidak secara total, misalnya si istri masih menerima kabarnya atau masih mengetahui dimana tempat keberadaannya, maka si istri tidak berhak untuk mengajukan *fasakh* nikah. Sebaliknya, jika si suami mempunyai harta yang tunai, maka hakim dapat memberikan hartanya tersebut kepada sang istri. Akan tetapi jika dia tidak mempunyai harta tunai, maka hakim dapat mengirim surat kepada penguasa negeri tempat si suami berada, agar menuntut sang suami supaya memberikan hak si istri.

Namun, jika menghilangnya itu terjadi secara total, sehingga si istri tidak mengetahui kabar beritanya, juga tidak mengetahui tempat keberadaannya, maka sesungguhnya kepemilikan si suami atas harta yang dimilikinya tidaklah hilang. Akan tetapi, harta tersebut dibekukan hingga diyakini bahwa si suami sudah meninggal dunia. Sementara mengenai istrinya, dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Dalam *qaul qadim*, Asy-Syafi'i menyatakan, bahwa wanita tersebut menunggu selama empat tahun, kemudian ber-*iddah*, lalu baru boleh menikah lagi jika wanita itu menginginkannya. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Umar, Ibnu Umar, dan Ibnu Abbas dari kalangan sahabat. Sedangkan dari kalangan pakar fikih, pendapat ini dikemukakan oleh Malik, Ahmad dan Ishaq.

Pendapat ini berdasarkan riwayat yang menyebutkan bahwa, ada seorang wanita yang menghadap Umar bin Al Khaththab dan berkata, "Suamiku pergi ke masjid kaumnya, kemudian menghilang." Umar kemudian berkata kepada perempuan tersebut, "Engkau harus menunggu selama empat tahun." Maka wanita itu pun menunggu selama empat tahun. Setelah selesai, dia mendatangi Umar lagi dan menceritakan bahwa dirinya sudah menunggu selama empat tahun. Umar lantas berkata kepada perempuan tersebut, "Engkau harus ber-*iddah* selama empat bulan sepuluh hari."

Setelah selesai menjalani masa *iddah*, perempuan tersebut kembali menghadap Umar, dan memberitahukan bahwa dirinya sudah ber-*iddah*. Maka Umar pun berkata kepadanya, "Engkau sudah halal, maka silahkan menikah lagi."

Terkait *atsar* dari Umar ini, tidak ada seorang dari kalangan sahabat yang mengingkarinya. Oleh karena itu, wanita tersebut kemudian menikah lagi. Namun suaminya yang pertama kemudian pulang, dan dia pun mendatangi Umar bin Al Khathtab. Dia berkata kepada Umar, "Apakah Anda yang menikahkan istriku?" Umar menjawab, "Benar." Sang suami bertanya lagi, "Mengapa begitu?" Umar berkata, "Engkau telah menghilang selama empat tahun. Oleh karena itu, aku memerintahkan istrimu untuk menikah lagi." Umar kemudian berkata, "Salah seorang dari kalian menghilang selama empat tahun, bukan dalam peperangan dan bukan pula dan perniagaan. Lalu dia kembali dan mengatakan, 'Engkau yang menikahkan istriku?'"

Sang suami berkata, "Aku keluar menuju masjid kaumku, kemudian jin menawanku, sehingga aku tinggal bersama mereka, sampai mereka diperangi dan dikalahkan oleh jin muslim. Mereka

kemudian menemukanku di antara para tawanan, lalu mereka bertanya, Apa agamamu?' Aku menjawab, 'Islam'. Mereka lantas memberiku pilihan apakah akan tetap bersama mereka atau kembali ke tengah keluargaku. Maka aku pun memilih untuk kembali ke tengah keluargaku. Mereka lantas menyerahkan aku kepada suatu kaum dari bangsa mereka. Sehingga apabila malam hari aku mendengar suara orang-orang, sementara pada siang hari aku melihat sesuatu seperti debu, yang kemudian aku ikuti, hingga aku berada di tengah-tengah kalian."

Alasan lainnya, karena kemudharatan telah menimpa sang istri akibat dari hilangnya sang suami. Oleh karena itu, si istri berhak mengajukan *fasakh* nikah, sebagaimana halnya boleh mengajukan gugat cerai terhadap suami yang impoten atau tidak mampu memberi nafkah akibat kemiskinannya.

Sedangkan dalam *qaul jadid*, Asy-Syafi'i mengatakan, bahwa sang istri yang kehilangan suaminya itu tidak harus ber-*iddah* dan tidak boleh mengajukan *fasakh* nikah, akan tetapi dia harus bersabar sampai mendapatkan kepastian mengenai kematian suaminya. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Ibnu Abi Laila, Ibnu Syubrumah, Ats-Tsauri, Abu Hanifah dan para sahabatnya. Pendapat inilah yang *shahih*.

Hal tersebut berdasarkan riwayat yang disampaikan oleh Al Mughirah bin Syu'bah, bahwa Nabi bersabda, "Istri orang yang hilang adalah tetap istrinya, hingga suaminya datang." Diriwayatkan juga: "Hingga datang berita meyakinkan mengenai kematiannya." Alasan lainnya, karena dia adalah suami yang masih belum dipastikan kematiannya, sehingga tidak boleh diputuskan terjadinya perceraian, sebagaimana halnya belum berlalu waktu menunggu selama empat tahun.

Sementara *atsar* yang diriwayatkan dari Umar, hal itu bisa ditentang dengan atsar yang diriwayatkan dari Ali, bahwa dia berkata, "Wanita ini sedang mendapatkan ujian, maka dia harus bersabar selamanya."

Kasus kehilangan suami ini berbeda dengan kasus suami impoten atau tidak mampu memberi nafkah karena miskin. Sebab faktor yang membolehkan gugat cerai (yaitu impoten dan tidak mampu memberi nafkah) jelas ada pada kedua kasus tersebut. Sedangkan pada kasus kehilangan suami ini, faktor yang menyebabkan bolehnya mengajukan gugatan cerai tidak ada.

Apabila hal tersebut sudah ditetapkan, maka apabila kita berpegang kepada *qaul qadim* Asy-Syafi'i, maka istri yang kehilangan suami tersebut harus menunggu selama empat tahun sejak tidak ada kabar beritanya, kemudian ber-*iddah* dengan *iddah*-nya wanita yang ditinggal mati suami. Hal tersebut berdasarkan riwayat yang bersumber dari Umar yang telah disebutkan di atas. Namun, apakah penetapan awal masa menunggu itu perlu melalui penetapan hakim? Dalam masalah ini, ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Ini merupakan pendapat Abu Ishaq Al Marwazi dan pilihan Syaikh Abu Ishaq Asy-Syirazi, penulis kitab Al Muhadzdzab, bahwa hal itu memerlukan penetapan dari hakim. Sebab, masa menunggu empat tahun tersebut merupakan masa menunggu yang ditetapkan berdasarkan ijtihad hakim, sehingga penetapan awalnya pun memerlukan penetapan dari hakim, sebagaimana halnya penetapan masa menunggu pada kasus suami yang impotensi.

Pendapat Kedua: Hal itu tidak memerlukan penetapan dari hakim. Syaikh Abu Hamid mengatakan, "Inilah pendapat yang di-

nash dalam *qaul qadim*. Karena, masa tersebut merupakan masa untuk mencari tahu bebasnya rahim dari kehamilan, sehingga tidak memerlukan penetapan dari hakim, sebagaimana yang kami katakan tentang wanita yang sedang menjalani masa *iddah* (berdasarkan hitungan *quru'*), kemudian tiba-tiba saja tidak haid lagi, namun bukan karena faktor tertentu. Lalu, apakah putusan perpisahan suami istri tersebut setelah si istri menjalani masa menunggu selama empat tahun- memerlukan putusan hakim? Dalam masalah ini pun ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Dan kedua pendapat ini disebutkan di dalam *Al Muhadzdzab*.

Pendapat Pertama: Hal itu tidak memerlukan putusan hakim, sebab putusan tentang masa menunggu selama empat tahun tersebut, apabila masa empat tahun tersebut sudah dijalani, maka putusan tersebut otomatis merupakan putusan yang menetapkan kematian suami yang hilang.

Pendapat kedua: Syaikh Abu Hamid hanya menyebutkan pendapat ini dalam *At-Ta'liiq* dan tidak menyebutkan pendapat lainnya, demikian pula Ibnu Ash-Shabbagh dalam *Asy-Syamil*, bahwa diperlukan putusan hakim terkait dengan perceraian suami-istri tersebut. Sebab, perpisahan tersebut merupakan perpisahan hasil ijtihad, sehingga memerlukan putusan hakim, seperti dalam perpisahan suami-istri akibat penyakit impotensi.

Apabila pernikahan sudah bubar, baik karena habisnya waktu menunggu empat tahun, atau karena putusan dari hakim, maka apakah pernikahan itu bubar secara lahiriah dan batiniah, atau secara lahiriah saja namun tidak secara batiniah? Syaikh Abu Ishaq mengatakan, bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i: Dimana mayoritas ulama madzhab kami pun juga menyebutkan kedua pendapat tersebut.

Pendapat Pertama: Pernikahan bubar secara lahiriah dan batiniah, karena ini merupakan perpisahan yang disengketakan, sehingga terjadi secara lahiriah dan batiniah, seperti bubarnya pernikahan karena suami impoten atau tidak mampu memberikan nafkah.

Pendapat Kedua: Pernikahan bubar secara lahiriah saja, tidak secara batiniah. Sebab, Umar membolehkan suami yang hilang tersebut, ketika dia telah kembali, untuk mengambil istrinya kembali.

Cabang: Apabila seorang suami yang menghilang menjatuhkan thalak kepada istrinya, atau men-*zhihar* istrinya, atau meng-*iila`* istrinya; apabila hal itu terjadi pada masa penantian atau setelahnya, namun sebelum adanya putusan hakim tentang pisahnya suami-istri tersebut, dan kita mengatakan, bahwa perpisahan suami-istri tidak bisa terjadi kecuali dengan putusan hakim, disamping thalak, *zhihar* maupun *iila`*-nya. Atau hal itu terjadi setelah berakhirnya masa penantian dan setelah bubarnya pernikahan, baik karena sudah berlalunya masa penantian, atau karena pembubaran pernikahan yang dilakukan hakim.

Apabila kita berpegang kepada pendapat Asy-Syafi'i dalam *qaul jadid*, berarti jatuhlah thalak, *zhihar* dan *iilaa`* yang dilakukannya. Namun jika kita berpegang kepada pendapat Asy-Syafi'i dalam *qaul qadim*; apabila kita mengatakan, bahwa pernikahan itu bisa bubar secara lahiriah dan batiniah, berarti thalak, *zhihar* dan *iilaa`*-nya tidak jatuh. Namun apabila kita mengatakan, bahwa pernikahan hanya bubar secara lahiriah saja, namun tidak secara batiniahnya, maka thalak, *zhihar* dan *iilaa`*-nya jatuh.

Cabang: Jika seorang wanita yang kehilangan suaminya telah menunggu selama empat tahun, maka apabila kita berpegang kepada pendapat Asy-Syafi'i dalam *qaul jadid*-nya, berarti wanita tersebut tetap dalam ikatan pernikahan dengan suaminya itu. Apabila hakim kemudian memutuskan dia bercerai dengan suaminya, maka jika berdasarkan pendapat Asy-Syafi'i dalam *qaul jadid*-nya ini, bolehkah menganulir keputusan hakim itu? Dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i, dan kedua pendapat tersebut disebutkan oleh Abu Ishaq.

Pendapat Pertama: Tidak boleh menganulir putusan hakim, karena itu merupakan putusan pada perkara yang diperbolehkan untuk berijtihad di dalamnya.

Pendapat Kedua: Boleh menganulir putusan hakim, dan pendapat inilah pendapat yang masyhur. Syaikh Abu Hamid tidak menyebutkan pendapat lainnya. Sebab itu merupakan putusan yang tidak sesuai dengan qiyas yang nampak. Sebab, tidak boleh menghukumi si suami masih hidup terkait harta pusakanya, namun menghukuminya sudah mati terkait dengan status istrinya.

Jika berdasarkan kepada pendapat (Asy-Syafi'i dalam *qaul jadid*-nya) ini, apabila si istri belum menikah lagi dan suaminya yang hilang kembali lagi, maka sang suami berhak untuk mengambilnya dan bersenang-senang dengannya. Namun, apabila sang istri sudah menikah lagi; apabila sang istri belum digauli oleh suaminya yang baru, maka keduanya harus dipisahkan, dimana sang istri tidak wajib ber-*iddah*, sedangkan si suami baru itu tidak wajib memberikan apapun kepadanya. Si istri boleh kembali bersenang-senang dengan suaminya yang baru kembali itu. Akan tetapi apabila sang istri sudah digauli oleh suami yang baru, maka keduanya tetap harus dipisahkan, namun dia harus ber-*iddah* dari

suami barunya, karena itu merupakan hubungan badan dalam pernikahan yang *fasid*. Oleh karena itu, dia harus ber-*iddah* darinya. Jika dia sudah selesai menjalani masa *iddah*-nya, maka dia boleh kembali kepada suami pertama.

Namun jika berdasarkan pendapat Asy-Syafi'i dalam *qaul qadim*-nya, dan si suami yang hilang itu baru pulang setelah adanya putusan cerai dari hakim, maka para ulama madzhab kami berbeda pendapat dalam masalah ini.

Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan bahwa apabila kita mengatakan terjadinya pembubaran pernikahan antara suami-istri tersebut secara lahiriah saja, namun tidak secara batiniahnya, maka sang istri bisa kembali kepada suami pertama, baik dia sudah menikah lagi atau pun belum. Namun apabila kita mengatakan bahwa pernikahan itu bubar secara lahiriah dan batiniah, maka sang istri tidak boleh kembali kepada suami pertama, baik sudah menikah atau pun belum.

Di antara ulama madzhab kami lainnya juga ada yang mengatakan, bahwa apabila dia kembali kepada suami pertama setelah menikah lagi, maka mengenai dirinya ada dua pendapat. Sebab, apabila dia sudah menikah lagi, berarti dia sudah melakukan apa yang dimaksud dari perceraian tersebut. Dengan demikian, dia seperti orang bertayamum yang menemukan air setelah masuk waktu shalat. Pendapat pertama adalah pendapat yang masyhur.

Cabang: Apabila istri yang kehilangan suami itu telah menunggu, dan hakim pun sudah memutuskan dia pisah dari suaminya yang hilang, bahkan dia juga sudah beriddah dan menikah lagi dengan pria lain, kemudian diperoleh kepastian,

bahwa suaminya yang pertama sudah meninggal dunia sebelum adanya putusan hakim tadi, maka jika kita berpegang kepada pendapat Asy-Syafi'i dalam *qaul qadim*, berarti perceraian itu telah terjadi secara lahiriah dan batiniah, dan pernikahan kedua pun sah secara lahiriah dan batiniyah. Namun apabila kita berpegang kepada pendapat Asy-Syafi'i dalam *qaul jadid*, maka dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Pernikahan keduanya tersebut sah, karena terbukti dia tidak terikat perkawinan dengan suami pertama, dimana pernikahan itu terjadi pada tempatnya.

Pendapat Kedua: Pernikahan kedua tersebut tidak sah. Karena, pernikahan kedua tersebut merupakan akad pernikahan yang terjadi pada saat yang tidak diizinkan. Selain itu, pernikahan tersebut juga dihukumi *fasid*, sehingga tidak bisa menjadi sah.

Dasar adanya dua pendapat ini adalah adanya dua pendapat pada kasus seseorang yang memiliki akad kitabah (pembebasan budak *mukatab*) yang *fasid*, kemudian dia berwasiat agar memerdekakan budak, namun dia tidak tahu bahwa *akad kitabah* tersebut *fasid*.

Demikian pula adanya dua pendapat tentang ahli waris yang menjual harta warisan pewarisnya, sebelum dia mengetahui dengan pasti kematian pewarisnya itu. Setelah itu, didapat kepastian bahwa sang pewarisnya memang sudah meninggal dunia, saat penjualan itu terjadi.

Jika berdasarkan pendapat ini, maka apabila sang istri yang kehilangan suaminya itu menikah pada waktu yang tidak diperkenankan untuk menikah, misalnya dia menikah lagi sebelum sebagian besar waktu menunggunya habis, dimana setelah habisnya waktu tersebut dia baru diperbolehkan menikah, atau

suami yang hilang tersebut secara lahiriahnya sehat-sehat saja, maka apabila sang suami memang sudah meninggal dunia, dan *iddah* darinya sudah berakhir, atau sang suami menceraikannya dan *iddah*-nya sudah berakhir, maka mengenai sahnya pernikahan kedua ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Pernikahan kedua tersebut sah, sebab dia tidak terikat pernikahan dan tidak sedang ber-*iddah*, sehingga sah menikah lagi, sebagaimana jika dia sudah mengetahui, bahwa suaminya memang sudah meninggal dunia.

Pendapat Kedua: Pernikahan kedua tersebut tidak sah, sebab dia meyakini dirinya haram untuk menikah lagi dan pernikahan yang dilakukannya itu batal. Dasar untuk pendapat kedua ini adalah seseorang yang menjual barang di tangannya, namun dia meyakini bahwa barang itu masih milik pewarisnya, kemudian ternyata pewarisnya itu sudah meninggal dunia dan barang tersebut menjadi miliknya melalui sistem waris, maka apakah penjualan barang tersebut sah? Dalam masalah penjualan barang seperti ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Demikian pula dengan pernikahan kedua ini.

Cabang: Ash-Shaimuri berkata: Jika seorang suami menumpang kapal laut, kemudian istrinya mendapat berita bahwa kapal tersebut karam, maka dia tidak wajib ber-*iddah*, hingga yakin bahwa suaminya sudah meninggal dunia.

Ash-Shaimuri melanjutkan, jika kasus seperti itu dialami oleh dua pasang suami istri, dan suami masing-masing istri menumpang kapal yang sama, lalu masing-masing istri meyakini bahwa suami salah satu dari mereka berdua telah meninggal dunia,

namun tidak jelas identitasnya, maka tidak boleh memutuskan salah satu dari kedua istri tersebut agar ber-*iddah*.

Cabang: Apabila seorang suami menceraikan istrinya, kemudian bertanya kepada istrinya apakah masa *iddah* sudah selesai atau belum, maka sang istri wajib memberitahunya, ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِيٓ أَرْحَامِهِنَّ

"Tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya," (Qs. Al Baqarah [2]: 228).

Ash-Shaimuri berkata, "Demikian pula jika yang bertanya adalah utusan suami atau perempuan yang akan mengabarkan berita terkait *iddah* itu kepada suami. Akan tetapi jika yang bertanya adalah selain suami, atau selain utusan suami, atau perempuan yang diketahui tidak akan memberitahukan kepada suami, maka haruskah si istri memberitahukan kepadanya terkait *iddah*-nya? Dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i." Dan kedua pendapat tersebut disebutkan oleh Ash-Shumuri.

Allah-lah yang lebih mengetahui kebenaran, dan Dia Maha mencukupiku, dan Dia sebaik-baik Yang mengurus.

Bab: Kedudukan Istri Yang Menjalani Masa *Iddah* Dan Tempat *Iddah*-nya

Asy-Syirazi ﵀ berkata: Apabila seorang istri dithalak; jika itu thalak *raj'i*, maka tempat tinggalnya adalah tempat yang dipilih oleh suami yang layak sebagai tempat tinggal wanita sepertinya, karena itu diwajibkan bagi hak suami-istri. Jika itu thalak *ba'in*, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila di dalam satu rumah, maka suami harus memiliki hak menempati, atau menyewa atau meminjamnya. Namun jika tempat itu layak untuk tempat tinggal sepertinya, maka dia harus menjalani masa *iddah* di dalamnya berdasarkan firman Allah ﷻ, أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ "*Tempatkanlah mereka (para istri) dimana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 6).

Allah mewajibkan agar si istri ditempatkan di tempat yang ditempati oleh suami. Jika tempatnya terlalu sempit untuk mereka berdua, maka suami pindah dan meninggalkan tempat tinggal itu untuknya, karena tempatnya dikhususkan sebagai tempat dimana suami menthalaknya. Namun jika tempat cukup untuk mereka berdua, dan suami ingin bertempat tinggal bersamanya, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila di dalam rumah itu ada suatu tempat tersendiri yang bisa ditempati oleh wanita sepertinya, seperti kamar, loteng, atau ruang bawah, dan ada pintu tertutup di antara

keduanya, lalu dia bertempat tinggal di dalamnya dan suami bertempat di bagian lainnya, maka itu boleh, karena itu bagaikan dua rumah yang berdampingan.

Apabila di antara keduanya tidak ada pintu yang tertutup; jika rumah itu memiliki tempat dimana si istri bisa bertirai di dalamnya dan dia disertai *mahram* untuk menjaganya, maka itu dimakruhkan, karena tidak terjaminnya keamanan dari pandangan orang lain, namun hal itu tidak haram, karena bersama *mahram* akan terjamin keamanan dari hubungan yang ada. Jika tidak ada *mahram*-nya, maka hal itu tidak boleh dilakukan, ini berdasarkan sabda Nabi ﷺ, لاَ يَخْلُوَنَّ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ لَيْسَتْ لَهُ بِمَحْرَمٍ، فَإِنَّ ثَالِثَهُمَا الشَّيْطَانُ "*Tidak boleh seorang lelaki bersepi-sepian (berduaan; berkhalwat) dengan seorang wanita yang bukan mahramnya. Karena yang ketiganya adalah syetan.*"

Pasal: Apabila suami hendak menjual rumah yang ditempati istrinya untuk menjalani *iddah*, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila masa *iddah*-nya tidak diketahui, seperti *iddah* kehamilan, atau berdasarkan masa suci, maka penjualan rumah itu menjadi batal, karena manfaat di masa *iddah* itu dikecualikan dari penjualan rumah itu. Maka hal ini, seperti halnya jika dia menjual rumah dan mengecualikan manfaat yang tidak diketahui. Jika masa *iddah*-nya diketahui, seperti *iddah* dengan hitungan bulan, maka mengenai ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Ini sesuai dengan dua pendapat Asy-Syafi'i, seperti penjualan rumah yang sedang disewakan.

Pendapat Kedua: Penjualan rumah itu dibatalkan, menurut satu pendapat yang disepakati oleh para ulama. Perbedaan antara keduanya adalah, bahwa manfaat rumah beralih kepada penyewa. Oleh karena itu, apabila dia meninggal dunia, maka rumah itu beralih kepada ahli warisnya, sehingga perkara ini tidak semakna dengan orang yang menjual rumah dan mengecualikan sebagian manfaatnya. Sementara si istri, manfaat itu tidak beralih kepadanya di masa *iddah*. Oleh karena itu, jika si istri meninggal dunia, manfaat-manfaat rumah itu kembali kepada suami, maka ini semakna dengan orang yang menjual rumah dan mengecualikan sebagian manfaat untuk dirinya.

Pasal: Apabila suami di-*hajr* (pengelolaan hartanya dicekal) setelah thalak lantaran utang-utang yang dimilikinya, maka dia tidak boleh menjual tempat tinggal itu hingga habisnya masa *iddah*, karena hak si istri dikhususkan dengan itu sehingga harus didahulukan, sebagaimana didahulukannya penggadai atas para debitur lainnya. Apabila sang suami di-*hajr* kemudian dia menthalak istrinya, maka si istri berbagi dengan para debitur karena haknya. Apabila rumah itu dijual, maka dengan hak sang suami itu disewakan untuknya suatu tempat dimana sang istri dapat bertempat tinggal di dalamnya, karena itu adalah haknya walaupun memang sudah pasti kebenaran adanya setelah hak-hak

para debitur, namun perkara ini bertopang pada sebab yang terdahulu, yaitu persetubuhan di dalam pernikahan.

Apabila si istri mempunyai kebiasaan yang dengannya masa *iddah*-nya habis, maka dia berbagi di tempat itu pada masa *iddah* tersebut. Lalu jika masa *iddah*-nya habis pada waktu yang kurang dari itu, maka kelebihannya diserahkan kepada para debitur. Jika masa *iddah* itu lebih dari kebiasaan, maka mengenai ini ada tiga pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Sang istri menuntut para debitur dengan apa yang tersisa untuknya, sebagaimana dia mengembalikan kelebihan, jika telah habis masa *iddah*-nya dan kurang dari yang biasa berlaku padanya.

Pendapat Kedua: Sang istri tidak menuntut kepada mereka, karena bagian yang merupakan haknya adalah kadar *iddah*-nya.

Pendapat Ketiga: Jika *iddah*-nya dengan masa suci, maka sang istri tidak boleh menuntut, karena hal itu tidak dapat diketahui kecuali dari pihaknya, dan dia bisa tertuduh. Namun, jika itu diketahui dengan melahirkan kehamilan, maka sang istri bisa menunjukkan bukti atas kelahiran dari kehamilan dirinya dan juga menuntut kepada mereka, karena dalam hal ini dia tidak tertuduh. Jika dia tidak memiliki kebiasaan untuk menghabiskan masa *iddah*, maka sang istri bisa berbagi biaya yang lebih sedikit daripada masa habisnya *iddah*. Karena itulah yang diyakini, maka sang istri tidak

diharuskan apa yang lebih dari jumlah itu dengan adanya keraguan.

Apabila *iddah*-nya melebihi batas minimun habisnya *iddah*, maka hukum yang berlaku dalam menuntut tambahan adalah sebagaimana yang kami sebutkan apabila melebihi kebiasaan.

Pasal: Apabila sang istri dithalak ketika dia berada di tempat tinggalnya, maka dia harus menjalani *iddah*-nya di situ, karena itu adalah tempat tinggal dimana dia diharuskan menjalani *iddah* di dalamnya, dimana sang istri berhak menuntut biaya tempat tinggal kepada suaminya, karena tempat tinggalnya di masa *iddah* menjadi tanggungannya.

Penjelasan:

Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad dalam *Musnad*-nya dari hadits Amir bin Rabi'ah dengan redaksi;

لاَ يَخْلُوَنَّ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ لاَ تَحِلُّ لَهُ، فَإِنَّ ثَالِثَهُمَا الشَّيْطَانُ، إِلاَّ مَحْرَمٌ.

"*Seorang lelaki tidak boleh berduaan dengan seorang wanita yang tidak halal baginya, karena yang ketiganya adalah syetan, kecuali mahram.*"

Ahmad juga meriwayatkan dari hadits Jabir dengan redaksi:

مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلاَ يَخْلُوَنَّ بِامْرَأَةٍ لَيْسَ مَعَهَا ذُوْ مَحْرَمٍ مِنْهَا فَإِنَّ ثَالِثَهُمَا الشَّيْطَانُ.

"*Barangsiapa beriman kepada Allah dan hari akhir, maka janganlah dia berduaan dengan seorang wanita tanpa disertai mahramnya, karena yang ketiganya adalah syetan.*"

Asy-Syaikhani mensarikan maknanya dari Ibnu Abbas, dan Ahmad, Muslim, Abu Daud dan At-Tirmidzi dari hadits Abu Sa'id Al Khudri, Jarir bin Abdullah, Buraidah, dan Uqbah bin Amir.

Hukum: Terkait dengan firman Allah ﷻ, أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ "*Tempatkanlah mereka (para istri) dimana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 6). Ibnu Al Arabi berkata, dimana beliau menjelaskan panjang lebar dan mendalami ayat itu, bahwa Allah ﷻ ketika menyebutkan tempat tinggal, Allah menyebutkannya secara mutlak untuk setiap istri yang dithalak. Lalu ketika menyebutkan nafkah, Allah membatasinya dengan kehamilan. Maka ini menunjukkan, bahwa istri yang dithalak *ba 'in* tidak wajib dinafkahi.

Maka apabila seorang lelaki menthalak istrinya, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila itu merupakan thalak *raj'i*, maka dia wajib menafkahi dan menempatkannya di tempat yang dia (suami) pilih, karena sang istri masih dalam kategori makna "istri"

dengan bukti, bahwa dia masih bisa terkena thalak, *zhihar*, dan *ila*`-nya, serta keduanya bisa saling mewarisi, maka sang istri itu termasuk dalam makna "istri" dalam hal nafkah dan tempat tinggal yang diwajibkan sebagai kompensasi dari bersenang-senang, dan suami bisa bersenang-senang dengannya kapan pun dia mau setelah rujuk. Sedangkan sang istri itu kini diharamkan bagi suaminya lantaran adanya suatu halangan, yaitu sebagaimana jika sang istri sedang berihram. Demikian juga pendapat para sahabat kami, Ibnu Umar, Ibnu Mas'ud dan Aisyah. Dan ini juga merupakan pendapat para ahli fikih Madinah dan ulama Mesir. Sementara Ibnu Abbas dan Jabir bin Abdullah berpendapat, bahwa tidak diwajibkan bagi sang suami menyediakan tempat tinggal bagi istrinya yang telah dithalak itu. Demikian juga pendapat Ahmad dan Ishaq, berdasarkan apa yang diriwayatkan, bahwa Fathimah binti Qais dithalak suaminya, dan suami sedang pergi ke Syam, lalu Nabi ﷺ memerintahkannya agar menjalani masa *iddah*-nya di tempat Ibnu Ummi Maktum.

Dalil kami adalah firman Allah ﷻ,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا۟ ٱلْعِدَّةَ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ رَبَّكُمْ ۖ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ۚ

"Hai Nabi, apabila kamu menceraikan istri-istrimu, maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar) dan hitunglah waktu iddah itu serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu. Janganlah kamu

keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar kecuali mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang." (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 1). Maksudnya adalah rumah-rumah para suami mereka.

Firman Allah ﷻ, وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ "*Dan janganlah mereka (diizinkan) keluar kecuali kalau mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 1). *Al Faakhisyah* (perbuatan keji) di sini adalah menampakkan diri kepada ipar-iparnya. Dan kalaupun yang dimaksud adalah rumah-rumah yang mereka miliki sendiri, tentu Allah juga tidak boleh mengeluarkan mereka untuk perbuatan keji itu.

Sementara tentang firman Allah ﷻ, أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا۟ عَلَيْهِنَّ ۚ وَإِن كُنَّ أُو۟لَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ "*Tempatkanlah mereka (para istri) dimana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. Dan jika mereka (istri-istri yang sudah dithalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 6), maksudnya adalah istri yang dithalak *ba`in*. Karena, Allah mensyaratkan kehamilan untuk wajibnya pemberian nafkah, dan itu hanya berlaku pada istri yang dithalak *ba`in*. Sementara istri yang dithalak *raj'i*, maka sang suami wajib menafkahinya dengan keadaan apapun.

Terkait dengan hadits Fathimah, yang dipindahkan dari rumah suaminya, karena dia suka berkata kasar kepada keluarga suaminya. Dalilnya adalah, apa yang diriwayatkan dari Maimun bin Mihran, bahwa dia berkata, "Aku masuk ke Madinah untuk

menanyakan tentang siapakah orang yang paling pakar dalam bidang fikih di sana, lalu dikatakan kepadaku, "Sa'id bin Al Musayyib." Maka aku pun menemuinya, lalu menanyakan kepadanya tentang istri yang telah dithalak *ba'in*, apakah disediakan tempat untuk *iddah*? Dia pun berkata, "Dia berhak mendapat tempat tinggal." Lalu aku berkata, "Bagaimana dengan hadits Fathimah binti Qais?" Dia berkata, "Wanita itu suka memfitnah manusia." Sesungguhnya ada kepedasan pada lidahnya, sehingga dia suka menjelek-jelekkan para iparnya, maka Rasulullah ﷺ memindahkannya dari rumah suaminya."

Diriwayatkan juga, bahwa Aisyah pernah mengatakan kepada Fathimah, "Bertakwalah engkau kepada Allah, dan janganlah engkau menyembunyikan sebab." Maksudnya adalah, jangan menyembunyikan sebab pemindahan itu.

Saat perkara ini telah ini jelas, maka kaum muslimin dan kafir *dzimmi* dalam hal yang telah kami sebutkan, statusnya adalah sama, hal ini berdasarkan firman Allah ﷻ, إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ "*Apabila kamu menceraikan istri-istrimu.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 1), dan ini bersifat umum mencakup wanita muslimah dan wanita *dzimmi*. Sedangkan budak perempuan, jika dia dithalak suaminya, maka hukumnya mengenai tempat tinggal di masa *iddah*-nya seperti hukum tempat tinggalnya ketika berstatus sebagai istri. Oleh karena itu, jika seorang majikan menikahkan budak perempuannya, maka dia boleh memilih antara memberikan kepada suaminya untuk bersenang-senang dengannya di malam maupun siang hari, dan memberinya kesempatan bersenang-senang dengannya di malam hari saja, sementara majikan mempekerjakannya di siang hari. Jika majikan memberinya kewenangan bersenang-senang dengannya malam dan siang,

maka suami wajib memberinya nafkah dan tempat tinggal, namun jika majikan memberinya kewenangan besenang-senang dengannya di malam hari saja tanpa siangnya, maka suami tidak wajib menafkahinya dan tidak pula tempat tinggal menurut pendapat *madzhab*. Berdasarkan hal ini, apabila sang suami menthalaknya, sementara majikan membebaskannya malam dan siang, maka suami wajib memberinya tempat tinggal, dan jika majikan hanya membebaskannya di malam hari tanpa siang hari, maka suami tidak wajib memberinya tempat tinggal.

Apabila suami memilih untuk menempatkannya di malam hari agar bisa mengkhususkan pencampurannya di tempat itu, maka majikan wajib membebaskan budaknya untuk itu, sebagaimana yang kami katakan, bahwa majikan diwajibkan untuk membebaskannya di malam hari dalam keadaan berstatus sebagai istri saat ini telah ditetapkan. Lalu Al Muzani menukil pada sebagian naskah: "Dan bagi *ahli dzimmah* boleh memindahkannya dari rumahnya." Para ulama madzhab kami mengatakan, "Ini tidak benar." Karena yang dikatakan Asy-Syafi'i, "Dan bagi keluarga budak perempuan boleh memindahkannya." Sedangkan Al Muzani keliru menukilnya.

Apabila seorang lelaki telah menggauli istrinya dengan *syubhat*, lalu si istri ber-*iddah* darinya, atau dia menikahinya dengan pernikahan yang rusak dan menggaulinya, lalu keduanya diceraikan, maka dia tidak wajib memberinya tempat tinggal, karena tidak ada penghormatan antara keduanya. Apabila sang suami meninggal dunia dengan meninggalkan anak perempuan kecil yang masih di dalam buaian, maka apakah dia wajib diberi tempat tinggal? Mengenai ini, ada dua pendapat yang dikemukakan oleh Al Mas'udi.

Pendapat Pertama: Yang lebih benar adalah wajib memberinya tempat tinggal seperti halnya wanita yang telah *baligh*.

Pendapat Kedua: Tidak wajib. Demikian juga pendapat Abu Hanifah.

Apabila dia dithalak ketika berada di suatu tempat tinggal milik suami dengan status hak milik atau sewa atau pinjaman, yaitu tempat yang sah untuk tempat tinggal sepertinya, maka dia wajib menempatkannya di situ, ini berdasarkan firman Allah ﷻ, لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ

"*Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) keluar kecuali kalau mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 1).

Apabila suami ingin memindahkannya dari tempat itu ke tempat lainnya, atau si istri minta dipindahkan dari tempat itu, maka apabila keduanya sepakat atas hal itu tanpa ada udzur, maka hal itu tidak boleh dilakukan, karena Allah telah melarang para suami mengeluarkan mereka, dan melarang para istri keluar dari rumah-rumah mereka, dimana maksudnya adalah rumah-rumah yang mereka tempati itu.

Apabila hal ini telah ditetapkan, maka tempat tinggal sang istri itu berdasarkan keadaannya. Jika si istri memiliki perabotan dan perlengkapan sehingga rumah yang kecil tidak memadai, maka sang istri harus ditempatkan di tempat lainnya. Karena Allah memerintahkan memberi tempat tinggal dan tidak menjelaskan kadarnya, maka dalam ini dikembalikan kepada tradisi dan kebiasaan yang berlaku, sedangkan tradisi dan kebiasaan itu

berbeda-beda sesuai dengan perbedaan kondisi istri, sehingga untuk hal ini dikembalikan kepada pihak suami, dan penempatan sang istrinya itu tidak didasarkan kepada kondisi dirinya ketika sebagai istri, karena bisa jadi suami menempatkannya di suatu tempat ketika berstatus sebagai istri, dan ketika setelah tidak lagi menjadi istri sang suami menempatkannya di tempat lainnya yang sesuai untuk kondisi wanita yang sepertinya, dimana sang istri pun harus rela dengan itu, sehingga itu tidak diharuskannya di masa *iddah*.

Setelah perkara ini pasti, maka apabila rumah yang tadinya ditempati oleh istri sewaktu thalak menjadi tempat tinggal untuk wanita yang kondisinya seperti dirinya itu, maka suami harus menempat-kannya di situ. Dan jika tempat itu lebih rendah untuk wanita yang sepertinya; apabila dia rela dengan itu, maka tidak ada lagi pembahasan, dan jika dia tidak rela dengan itu, maka suami harus menempatkannya di tempat tinggal yang layak untuk wanita sepertinya. Apabila sang suami memungkinkan untuk menambah-kan sebuah kamar yang bagus ke tempat yang ditinggali istrinya itu, dan itu layak menjadi tempat wanita sepertinya, maka hendaknya sang suami melakukan itu. Namun jika sang suami tidak bisa, maka memindahkannya ke tempat yang layak untuk wanita sepertinya dari rumah yang tadinya ditempati istrinya itu bahkan lebih baik.

Apabila rumah itu levelnya di atas tempat tinggal yang layak untuk wanita sepertinya, sementara suami ingin menempatkannya di sana kendati melebihi tempat tinggal yang layak untuk wanita sepertinya, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila di rumah itu ada kamar, dan antara kamar dan rumah itu ada pintu tertutup dan rumah itu bisa dibuka, sementara kamar itu layak menjadi

tempat tinggal wanita sepertinya, maka suami boleh menempatkannya di rumah itu, dan sang suami bertempat tinggal di kamar itu, atau suami menempatkan istrinya itu di kamar itu, sedangkan dirinya tinggal di rumah itu, karena keduanya merupakan dua tempat yang saling bersambung.

Apabila di rumah itu tidak ada kamar, tapi rumah itu ada lotengnya dan atau ruang bawah, dan masing-masing itu layak untuk tempat tinggal wanita sepertinya, dimana antara kedua ruang itu ada pintu, maka suami boleh menempatkannya di salah satunya dan dia bertempat di ruang lainnya seperti halnya dua ruang rumah yang saling menempel. Yang lebih utama adalah menempatkannya di loteng, karena sang suami tidak dapat melihat kepadanya.

Apabila rumah itu tidak ada lotengnya dan tidak pula ruang bawah, tapi rumah itu besar dan memiliki ruang-ruang kosong seperti kedai dengan jalan dan pintu tersendiri, sementara wanita sepertinya layak menempati ruang-ruang itu, maka dia boleh tinggal di salah satu ruang itu dan suami menempati ruang lainnya, karena rumah-rumah itu seperti komplek perumahan dan petakan yang menghimpunkan rumah-rumah.

Apabila rumahnya tidak demikian, tetapi merupakan satu tempat tinggal, maka jika di situ hanya ada satu ruang saja, maka suami tidak boleh bertempat tinggal bersamanya, tapi dia pindah dari tempat itu, bahkan baik wanita itu bersama *mahram*-nya maupun tidak, karena diharamkan baginya berkumpul bersama sang suami. Apabila di rumah itu ada dua ruang, atau tiga atau lebih namun tidak ada penghalang yang bisa ditutup, dan mencukupi bagi si istri untuk menempati salah satunya, lalu suami ingin menempati salah satunya dan si istri di ruang lainnya; jika si

istri tidak disertai *mahram*-nya, maka suami tidak boleh bertempat tinggal bersamanya, ini berdasarkan sabda Nabi ﷺ,

لاَ يَخْلُوَنَّ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ لَيْسَتْ لَهُ بِمَحْرَمٍ، فَإِنَّ ثَالِثَهُمَا الشَّيْطَانُ

"*Tidak boleh seorang lelaki bersepi-sepian (berduaan; berkulwah) dengan seorang wanita yang bukan mahramnya. Karena yang ketiganya adalah syetan.*

Dimana tidak terjamin keamanannya dari kemungkinan berduaan dengan sang wanita di tempat seperti itu. Namun jika si istri disertai *mahram*-nya, seperti bapak atau anak lelakinya, atau wanita yang terpercaya, dan dia mempunyai tempat tersendiri yang bisa tertutup dari sang suami, maka suami boleh bertempat tinggal bersamanya, karena terjamin dari berduaan dengannya. Lalu, apakah *mahram* itu harus yang sudah *baligh*? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib mengatakan, "Hendaknya dia seorang yang *baligh*. Karena yang belum *baligh* bukan *mukallaf*, sehingga tidak diharuskan mengingkari perbuatan keji."

Sementara Syaikh Abu Hamid mengatakan, "Tidak diharuskan *baligh*. Bahkan jika telah puber dan berakal, maka itu diperbolehkan. Karena maksudnya adalah tidak berduanya seorang lelaki dengan seorang perempuan, dan itu terpenuhi dengan statusnya sebagai seorang yang telah puber dan berakal." Bila ada penghalang antara kedua ruang itu yang berupa tanah (tembok) atau kayu atau bambu, maka sang suami boleh bertempat

tinggal bersamanya, karena keduanya menjadi seperti dua rumah yang berdampingan.

Cabang: Apabila suami menthalaknya ketika sang istri ada di tempat tinggal milik suami yang dimilikinya, lalu jika sang suami hendak menjual rumah itu sebelum habisnya masa *iddah* wanita itu, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila *iddah*-nya itu hingga melahirkan kehamilan atau dengan hitungan masa suci, maka tidak sah menjual rumah itu, para ulama satu pendapat akan perkara ini. Karena si istri berhak atas tempat tinggal di rumah itu, sementara waktu kelahiran dan masa suci tidak diketahui dengan pasti, maka perkara ini sama seperti halnya jika sang suami menjual sebuah rumah atau mengecualikan manfaatnya untuk masa yang tidak diketahui.

Apabila *iddah*-nya berdasarkan hitungan bulan, maka para ulama madzhab kami berbeda pendapat mengenai hal ini. Di antara ulama madzahab kami ada yang mengatakan, "Apakah penjualan itu sah?" Mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i sama seperti menjual rumah yang sedang disewakan sebelum habisnya masa sewa. Al Mas'udi tidak menyebutkan selain ini.

Di antara ulama madzhab kami lainnya juga ada yang mengatakan, bahwa penjualan itu tidak sah. Para ulama satu pendapat dalam perkara ini. Karena apabila kami membolehkan penjualan ini, maka ini sama halnya dengan orang yang menjual suatu barang dan mengecualikan manfaatnya selama waktu tertentu, karena manfaat di sini untuk sang suami. Hal itu dibuktikan, bahwa jika si wanita meninggal sebelum habis masa *iddah*-nya, sehingga tempat tinggal itu kembali kepada suami, dan tidak demikian pada rumah yang disewa, karena manfaatnya bagi

penyewa, sehingga tidak semakna dengan orang yang menjual sebuah rumah dan mengecualikan manfaatnya.

Cabang: Apabila seorang lelaki menthalak istrinya kemudian dia bangkrut dan di-*hajr* (dicelak untuk bertransaksi), maka si istri lebih berhak untuk menempati tempat tinggal itu daripada dari debitur lain, karena hak istri dengan rumah itu akibat adanya thalak, sedangkan hak-hak para debitur itu adalah terkait tanggung jawab orang yang bangkrut itu, dimana hak istri lebih kuat sehingga harus didahulukan. Sebagaimana jika dia menggadaikan suatu barang dari hartanya, kemudian dia bangkrut, maka jika sang hakim menjual rumah itu untuk memenuhi hak para debitur sebelum habisnya masa *iddah*, maka itu sama seperti halnya pemilik menjualnya seperti yang telah berlalu sebelumnya.

Apabila suami bangkrut dan di-*hajr*, kemudian menthalak istrinya, maka istri tidak didahulukan atas para debitur terkait tempat tinggal, karena haknya sama dengan hak-hak mereka, sebab haknya itu adalah menjadi istri, dan itu ada sebelum *hajr* (pencekalan), maka para debitur berbagi dalam biaya tempat tinggalnya selama masa *iddah*.

Apabila *iddah*-nya sang wanita itu dengan hitungan bulan, maka dia berbagi dengan mereka pada biaya penyewaan rumah yang layak untuk wanita sepertinya dalam batasan waktu tiga bulan. Jika misalnya biaya untuk tiga bulan sebanyak tiga ratus dirham, maka dibagi bersama mereka yang tiga ratus itu. Namun jika hartanya setara sepertiga utangnya, maka yang merupakan bagian istri adalah seratus dirham, lalu dia mengambilnya, dan dengan itu dia menyewa rumah yang tadinya dia tempati sewaktu thalak, ini jika masih ada kemungkinan untuk menyewa rumah itu.

Jika tidak bisa disewa, maka dia menyewa sebuah rumah yang layak untuk tempat tinggal wanita sepertinya di lokasi terdekat dari rumah itu. Apabila dia menyewa dengan seratus dirham hanya cukup untuk sebulan bagi wanita sepertinya, dan masa sewa pun habis, maka di sisa masa *iddah*-nya dia boleh tinggal di tempat mana pun dia mau. Karena penempatan itu dari pihak suami namun dia sudah tidak mampu, dan sisa biaya sewa tempat tinggalnya yang dua ratus sebagai utang kepadanya dalam tanggungan suami hingga sang suami berkecukupan seperti utang-utang milik debitur lainnya.

Apabila *iddah*-nya itu dengan hitungan masa suci atau melahirkan kehamilan; jika dia mempunyai kebiasaan (pengalaman) di waktu sebelumnya dalam hal *iddah*-nya dengan hitungan masa suci atau melahirkan kehamilan, maka dia dapat berbagi dengan para debitur dalam biaya tempat tinggal untuk wanita sepertinya dalam jangka waktu yang dihitung berdasarkan kebiasaannya (pengalamannya) hingga habisnya masa *iddah* itu.

Apabila biaya tempat tinggal untuk wanita sepertinya di masa *iddah*-nya adalah tiga ratus dirham, sedangkan harta suami setara sepertiga utang-utangnya, maka yang menjadi hak sang istri adalah seratus dirham, lalu sang suami mengambilnya dari hartanya, dan dengan itu dia menyewa rumah yang tadinya dia tempati, ini jika itu memungkinkan. Namun jika tidak dapat menyewanya, maka sang suami menyewa rumah lainnya yang layak untuk wanita sepertinya di tempat terdekat dari rumah itu.

Apabila masa *iddah*-nya belum habis kecuali waktu yang menjadi kebiasaannya, maka dia tidak menuntut apa pun kepada para debitur, dan mereka pun tidak menuntut apa pun dari haknya. Bahkan jika habis masa sewanya di rumah yang

merupakan haknya dari harta suami, maka sang istri bisa pindah ke tempat mana saja yang dia kehendaki, dan sisa biaya tempat tinggalnya menjadi utang miliknya dalam tanggungan suami hingga dia berkecukupan.

Apabila masa *iddah*-nya habis dalam waktu kurang dari biasanya, misalnya *iddah*-nya habis dalam waktu tiga bulan, dan biaya tempat tinggal wanita sepertinya di rumah itu adalah tiga ratus dirham, sementara harta suami setara sepertiga utangnya, maka bagian si istri adalah seratus, lalu dia mengambilnya, kemudian *iddah*-nya habis dalam dua bulan.

Apabila yang dibagi itu adalah dua ratus dirham, maka dikembalikan sepertiga dari yang seratus dirham itu, yaitu tiga puluh tiga dirham, dimana itu dibagikan antara dirinya dan para debitur sesuai dengan prosentasi kadar utang-utangnya, karena itu merupakan kesempurnaan tanggungan dari orang yang bangkrut. Jika masa *iddah* sang istri itu melebihi kadar kebiasaannya, misalnya *iddah*-nya belum habis kecuali setelah enam bulan, maka mengenai ini ada tiga pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Sang istri bisa menuntut kepada para debitur, lalu mengambil dari apa yang ada di tangan mereka sesuai dengan kadar apabila dibagi bersama mereka dalam enam ratus dirham. Karena ternyata yang menjadi hak dari bagian tersebut adalah yang sedemikian itu, maka sang istri menuntut kepada mereka, sebagaimana mereka menuntut kepadanya jika *iddah*-nya habis, sebagaimana apabila ternyata yang bangkrut menanggung utang.

Pendapat Kedua: Ini merupakan pendapat Abu Ishaq, bahwa dia tidak menuntut apa pun kepada para debitur, karena yang menjadi haknya adalah pembagian dengan kadar itu dengan

kemungkinan dia mendapatkan lebih banyak dari itu, sehingga tidak boleh mengurangi pembagian itu karena alasan yang telah ada saat pembagian.

Pendapat Ketiga: Apabila *iddah*-nya dengan hitungan masa suci, maka bagian itu tidak dibagi bersama mereka dengan adanya tambahan, karena tambahan itu tidak diketahui kecuali dengan perkataan sang istri, dan dengan perkataannya sang suami, maka dia tidak memiliki hak atas orang lain. Jika *iddah*-nya sang istri itu dengan melahirkan kehamilan, maka dibagi dengan tambahan, karena tambahan itu dapat diketahui dengan bukti, sehingga dia boleh menunjuk dengan menunjukkan bukti.

Apabila dia tidak memiliki kebiasaan dalam hal habisnya masa *iddah*, maka dia berbagi bersama para debitur dalam hal biaya tempat tinggal yang layak untuk wanita sepertinya untuk masa minumum habisnya *iddah*. Jika *iddah*-nya dengan hitungan masa suci, maka dibagi biaya tempat tinggal untuk wanita sepertinya untuk waktu tiga puluh dua hari dua jam.

Jika *iddah*-nya itu dengan kehamilan, maka biaya sewa tempat tinggal untuk wanita sepertinya dengan jangka waktu enam bulan itu dibagi, karena itu yang diyakini. Lalu jika *iddah* si istri itu habis dalam waktu itu, maka tidak ada lagi pembahasan.

Namun jika dia keguguran sehingga *iddah*-nya habis karena perkara tersebut dalam waktu kurang dari enam bulan, maka dia harus mengembalikan kelebihan itu kepada para debitur. Sebagaimana kami katakan dalam kasus saat *iddah*-nya habis dan kurang dari masa *iddah*-nya yang telah dibagi biaya sewanya bersama para debitur. Dimana dalam hitungan masa suci, *iddah* si istri itu tidak habis dalam waktu kurang dari tiga puluh dua hari dua waktu.

Apabila *iddah* si istri tersebut melebihi hitungan masa suci atau kelahiran dari masa minimumnya, lantas apakah dia berhak menuntut tambahan kepada para debitur? Ini seperti ketiga pandangan tadi jika *iddah*-nya melebihi kadar kebiasaan yang biasa berlaku pada diri si istri. Jika dikatakan: Apabila kalian membolehkannya berbagi bersama para debitur dalam biaya sewa tempat tinggalnya selama masa kebiasaannya dan juga masa minimum habisnya *iddah*, mengapa kalian tidak mengatakan, bahwa dia berhak atas tempat tinggal di rumah yang dimiliki oleh sang suami. Jika dia menthalak istrinya di rumah itu setelah dia bangkrut, dan kalian membolehkan menjualnya demi hak para debitur, ini menurut salah satu dari dua pendapat Asy-Syafi'i seperti halnya rumah yang disewakan.

Maka kami katakan: Kami tidak mengatakan itu, karena kebiasaan lamamnya masa *iddah* si istri bisa melebihi itu, sehingga termasuk makna orang yang menjual sebuah rumah dan mengecualikan manfaat yang tidak diketahui secara pasti sehingga tidak sah. Ini nukilan ulama madzhab kami dari kalangan ulama Baghdad. Sementara Al Mas'udi mengatakan, bahwa jika *iddah*-nya si istri itu dengan kehamilan, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Ini yang paling *shahih*, bahwa dia berbagi untuk maksimal masa kehamilan.

Pendapat Kedua: Berbagi dalam biaya sewa untuk minimum masa kehamilan. Jika hitungannya itu adalah dengan lamanya masa suci dan dia tidak memiliki kebiasaan dalam masa suci itu, maka itu dihitung dengan cara dikurangi biaya sewa untuk minimum masa habisnya *iddah*. Jika dia memiliki kebiasaan dalam masa sucinya, maka ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Yang *shahih* adalah biaya sewa itu dibagi untuk masa kebiasaannya.

Pendapat Kedua: Dibagi dengan minimum habisnya masa suci.

Cabang: Apabila suami menthalaknya ketika dia berada di rumahnya (di rumah si istri), maka para ulama madzhab kami berbeda pendapat mengenai perkara ini. Syaikh Abu Ishaq mengatakan: Dia harus menjalani *iddah*-nya di situ. Karena itu adalah tempat yang diwajibkan untuk menjalani *iddah*, dan dia berhak menuntut suami untuk biaya tempat tinggal, karena tempat tinggal itu masih menjadi tanggungannya. Sementara Ibnu Ash-Shabbagh mengatakan, bahwa jika si istri tinggal di situ dengan sewa atau pinjam, maka itu diperbolehkan, dan jika si istri menuntut untuk tinggal di tempat lainnya, maka suami harus memenuhinya, karena si istri itu tidak harus menyewakan tempatnya dan tidak pula harus meminjamkannya.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila suami meninggal ketika istri di masa *iddah*, maka dia didahulukan atas para ahli waris dalam hal tempat tinggal, karena dia berhak atas itu sejak suami masih hidup, sehingga tidak gugur dengan kematiannya. Sebagaimana jika dia menyewakan rumahnya kemudian meninggal dunia. Apabila para ahli waris hendak membagi rumah itu, maka mereka tidak berhak atas hal itu, karena hal itu membahayakan si istri, yaitu menyulitkannya.

Apabila mereka hendak membedakan dengan memberitahukan kepada si istri melalui garis-garis tanpa merobohkan dan pembangunan; jika kami katakan, bahwa pembagian itu dapat membedakan kedua hak yang ada pada rumah itu, maka itu diperbolehkan, karena tidak mengandung mudharat terhadap si istri itu, namun jika kami mengatakan bahwa itu merupakan bentuk penjualan, maka itu sebagaimana yang telah kami jelaskan.

Pasal: Jika suami meninggal dunia dan kami katakan bahwa si istri berhak atas tempat tinggal itu, maka jika istri tersebut berada di tempat tinggal sang suami, maka dia harus menjalani *iddah*-nya di situ, ini berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Furai'ah binti Malik: Bahwa suaminya terbunuh, lalu Nabi ﷺ bersabda kepadanya, اُمْكُثِي حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ "*Tetap tinggallah engkau hingga habisnya iddah.*" Namun jika si istri itu tidak berada di rumah suaminya, maka untuk biaya sewa tempat tinggalnya wajib diambilkan dari harta peninggalan sang suami, yang didahulukan atas warisan dan wasiat. Karena, itu adalah utang *mustahiq* sehingga harus didahulukan. Apabila para debitur menuntut, maka berbagi bersama mereka sesuai kadar haknya.

Apabila sang suami tidak memiliki tempat tinggal, maka sultan (penguasa; pihak berwenang) menempatkan si istri tersebut, karena *iddah*-nya termasuk hak Allah ﷻ. Jika kami katakan, bahwa tidak diwajibkan memberi tempat tinggal kepada si istri tersebut, maka dia ber-*iddah* dimana saja yang dia

hendaki, namun jika para ahli waris berkenan memberi tempat tinggal dari harta mereka, maka si istri itu wajib menjalani *iddah*-nya di situ.

Pasal: Jika suami memerintahkan istrinya pindah ke rumah lainnya lalu dia keluar dengan niat pindah, kemudian sang suami meninggal dunia atau menthalaknya saat si istri ada di antara dua rumah itu, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Si istri boleh memilih antara kedua rumah itu untuk *iddah*, karena rumah pertama telah keluar dari status tempat tinggalnya, sebab si istri itu telah keluar darinya, sedangkan rumah kedua belum menjadi tempat tinggalnya.

Pendapat Kedua: Inilah yang *shahih*, bahwa dia harus ber-*iddah* di rumah kedua, karena si istri diperintahkan untuk bertempat tinggal di situ dan dilarang bertempat tinggal di rumah yang pertama.

Pasal: Apabila sang suami mengizinkannya bepergian lalu dia keluar dari rumah dengan niat bepergian, kemudian si istri diwajibkan *iddah* sebelum dia meninggalkan bangunan-bangunan (pemukiman), maka mengenai perkara ini, ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Ini merupakan pendapat Abu Sa'id Al Isthakhri, bahwa dia boleh kembali dan boleh melanjutkan perjalanannya, karena *iddah* itu diwajibkan setelah pindah dari tempat *iddah*, sehingga si istri itu

seperti kondisi orang yang telah meninggalkan bangunan-bangunan (pemukiman).

Pendapat Kedua: Ini merupakan pendapat Abu Ishaq, bahwa dia harus kembali dan ber-*iddah*, karena belum berlaku padanya hukum perjalanan tersebut. Apabila diwajibkan *iddah* dan si istri telah meninggalkan bangunan-bangunan (pemukiman), maka jika itu berupa perjalanan dengan tujuan berpindah, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i, sebagaimana yang kami katakan mengenai istri yang dithalak ketika dia berada di antara rumah yang sebelum itu ditempatinya dan rumah yang dia diperintahkan pindah kepadanya. Apabila si istri berada di dalam perjalanan haji, maka si istri itu boleh melanjutkan perjalanannya dan dia juga boleh kembali, karena memutuskan si istri itu dari perjalanan tersebut merupakan suatu kesulitan.

Apabila dia diwajibkan *iddah* dan dia telah sampai ke tempat tujuan dan itu untuk dijadikan tempat tinggalnya, maka dia harus bertempat tinggal dan ber-*iddah* di situ, karena tempat itu menjadi layaknya suatu negeri, tempat diwajibkannya *iddah*. Jika itu untuk suatu keperluan, maka si istri itu boleh tinggal di sana hingga selesai keperluannya. Namun jika tempat itu untuk berkunjung atau sebagai pelesiran, maka dia boleh tinggal seperti tinggalnya seorang musafir, yaitu tiga hari. Karena itu tidak disebut dengan bertempat tinggal.

Apabila dia bisa tinggal selama sebulan atau dua bulan, maka mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Si istri boleh tinggal selama masa itu. Ini merupakan pendapat yang dipilih oleh Al Muzani. Karena hal itu diizinkan.

Pendapat Kedua: Si istri itu tidak boleh tinggal lebih dari masa tinggalnya musafir yaitu tiga hari, karena dirinya itu tidak diizinkan tinggal selamanya, sehingga tidak boleh lebih dari tiga hari. Jika telah habis waktu yang ditetapkan (dibolehkan) baginya untuk bertempat tinggal, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila dia mengetahui, bahwa jika dia kembali ke negerinya, dimana itu dapat menghabiskan bagian dari *iddah*-nya dan rasa takut dalam perjalanan tidak menghalanginya untuk melakukan itu, maka dia harus kembali untuk menuntaskan *iddah* di tempatnya. Namun jika dia tahu bahwa jika dia kembali maka tidak ada yang tersisa dari masa *iddah*-nya, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Si istri tidak diharuskan kembali, karena dia tidak bisa menjalani masa *iddah* di tempatnya.

Pendapat Kedua: Dia harus kembali, karena itu lebih dekat ke tempat yang diharuskan dirinya untuk ber-*iddah*.

Pasal: Apabila dia berihram untuk haji kemudian diwajibkan *iddah* atasnya, maka jika si istri itu tidak

khawatir terluputkan haji saat menetap untuk *iddah*, maka dia harus menetap untuk ber-*iddah* kemudian berhaji, karena bisa memadukan kedua hak itu, sehingga tidak boleh menggugurkan salah satunya dengan yang lainnya. Jika si istri khawatir terluputkan haji, maka dia harus melanjutkan haji, karena keduanya sama-sama wajib, sementara waktunya saat itu sempit. Namun di sini hajinya lebih dahulu, maka hajinya itu harus didahulukan. Apabila diwajibkan *iddah* kemudian dia berihram untuk haji, maka dia harus menetap untuk ber-*iddah*, karena tidak mungkin memadukan keduanya, sementara di sini *iddah*-nya lebih dahulu, sehingga harus didahulukan.

Penjelasan:

Hadits Furai'ah binti Malik diriwayatkan oleh Abu Daud pada pembahasan tentang thalak dari Al Qa'nabi; hadits itu pun diriwayatkan oleh At-Tirmidzi pada pembahasan tentang thalak dari Ishaq bin Musa. Hadits tersebut juga diriwayatkan oleh An-Nasa`i pada pembahasan tentang thalak dari Muhammad bin Al Ala`. Selain itu hadits tersebut juga diriwayatkan dari Qutaibah serta dari Ishaq bin Manshur.

Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Majah pada pembahasan tentang thalak dari Abu Bakar. Ath-Thabarani juga turut meriwayatkannya pada pembahasan tentang thalak dari Sa'd bin Ishaq, dimana hadits ini dinilai *shahih* oleh At-Tirmidzi. *Lafazh*-nya adalah:

خَرَجَ زَوْجِي فِي طَلَبِ أَعْلاجٍ لَهُ فَأَدْرَكَهُمْ فِي طَرْفِ الْقُدُوْمِ فَقَتَلُوْهُ، فَأَتَانِي نَعْيُهُ وَأَنَا فِي دَارٍ شَاسِعَةٍ مِنْ دُوَرِ أَهْلِي وَلَمْ يَدَعْ نَفَقَةً وَلاَ مَالاً وَرِثْتُهُ وَلَيْسَ الْمَسْكَنَ لَهُ، فَلَوْ تَحَوَّلْتُ إِلَى أَهْلِي وَإِخْوَتِي لَكَانَ أَرْفَقُ لِي فِي بَعْضِ شَأْنِي. قَالَ: تَحَوَّلِي، فَلَمَّا خَرَجَتْ إِلَى الْمَسْجِدِ أَوْ إِلَى الْحُجْرَةِ دَعَانِي أَوْ أَمَرَ بِهِ فَدُعِيْتُ، فَقَالَ: اُمْكُثِي فِي بَيْتِكِ الَّذِي أَتَاكَ فِيْهِ نَعْىَ زَوْجِكَ حَتَّى يَبْلُغَ الكِتَابُ أَجَلَهُ، قَالَتْ: فَاعْتَدَّدْتُ فِيْهِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا، قَالَتْ: وَأَرْسَلَ إِلَى عُثْمَانَ فَأَخْبَرْتُهُ فَأَخَذَ بِهِ.

"Suamiku keluar untuk mengejar para budaknya, lalu berhasil menyusul mereka di tepi Al Qudum, lalu mereka membunuhnya, lalu datang berita kematiannya kepadaku ketika aku di rumah besar di antara rumah-rumah keluargaku, sementara dia tidak meninggalkan nafkah maupun harta untukku yang bisa aku warisi dan dia juga tidak mempunyai tempat tinggal. Seandainya aku pindah ke keluargaku dan saudara-saudaraku, tentu lebih ringan bagiku dalam sebagian urusanku. Beliau

bersabda, '*Pindahlah engkau.*' Lalu ketika aku keluar ke masjid, atau ke kamar, beliau memanggilku, atau diperintahkan sehingga aku dipanggil, lalu beliau bersabda, '*Tinggallah engkau di rumahmu, tempat dimana datang kepadamu berita kematian suamimu hingga habis masa iddah.*' Maka aku pun menjalani *iddah* di sana selama empat bulan sepuluh hari'. Dia berkata, "Lalu dikirim utusan kepada Utsman, kemudian aku memberitahunya, lalu dia pun mengambilkannya."

An-Nasa`i dan Ibnu Majah tidak menyebutkan pengutusan Utsman. Diriwayatkan pula oleh Malik di dalam *Al Muwaththa`*, Asy-Syafi'i, Ibnu Hibban dan Al Hakim dimana keduanya men-*shahih*-kan hadits ini. Sementara Ibnu Hazm menilainya cacat, karena tidak diketahuinya perihal Zainab binti Ka'b bin Ujrah, yang meriwayatkannya dari Furai'ah, akan tetapi Zainab tersebut dinilai *tsiqah* oleh At-Tirmidzi dan ulama lainnya di kalangan para sahabat.

Sedangkan apa yang diriwayatkan dari Ali bin Al Madini, bahwa tidak ada yang meriwayatkan darinya selain Sa'id bin Ishaq, maka hal ini tertolak oleh apa yang terdapat di dalam *Musnad Ahmad* dari riwayat Sulaiman bin Muhammad bin Ka'b bin Ujrah tentang keutamaan Imam Ali *Karramallahu Wajhah.*

Hadits ini juga dinilai cacat, karena di dalam sanadnya terdapat Sa'd bin Ishaq. Hadits ini pun dikomentari oleh Ibnu Al Qaththan, bahwa sosok Sa'd bin Ishaq dinilai *tsiqah* oleh An-Nasa`i dan Ibnu Hibban, juga dinilai *tsiqah* oleh Ibnu Ma'in dan Ad-Daraquthni, dimana Abu Hatim mengatakan, "Haditsnya baik. Sejumlah pemuka para imam meriwayatkan darinya, dan tidak ada kritikan mengenainya." Inti perkataan mengenainya oleh Ibnu Hazm dan Abdul Haq, bahwa dia bukanlah periwayat yang

masyhur. Ini klaim yang bathil, karena yang meriwayatkan darinya orang-orang seperti Sufyan Ats-Tsauri, Hammad bin Zaid, Malik bin Anas, Yahya bin Sa'id, Ad-Daraawardi, Ibnu Juraij dan Az-Zuhri, sedangkan dia lebih senior darinya, dan para imam lainnya, maka bagaimana mungkin dia tidak masyhur.

Penjelasan Redaksional: Kata, "*Furai'ah*" dengan *dhammah* pada *Faa`* dan *fathah* pada *Raa`*, dan setelahnya *Yaa`* ber-*sukun*. Dikatakan juga *Al Faari'ah*, yaitu anak perempuannya Malik bin Sinan, saudaranya Abu Sa'id Al Khudri, mereka turut serta dalam *Bai'at Ar-Ridhwan*.

Hadits ini dijadikan dalil bahwa istri yang ditinggal mati suaminya itu ber-*iddah* di rumah, tempat dimana sampainya berita kematian suaminya, dan tidak keluar dari situ ke tempat lainnya. Sejumlah sahabat, tabi'in dan generasi setelah mereka berpendapat demikian. Demikian juga pendapat Malik, Abu Hanifah, Al Auza'i, Ishaq dan Abu Ubaid.

Sedangkan mengenai istri yang ditinggal mati suaminya, maka apakah diwajibkan adanya tempat tinggal untuknya di masa *iddah*-nya? Mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak diwajibkan untuknya tempat tinggal. Demikian pendapat Ali, Ibnu Abbas dan Aisyah. Ini juga merupakan pendapat yang dipilih oleh Al Muzani, berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ

أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

"*Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan istri-istri (hendaklah para istri itu) menangguhkan dirinya (ber-iddah) empat bulan sepuluh hari.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 234).

Allah menyebutkan *iddah* dan tidak menyebutkan tempat tinggal. Seandainya itu diwajibkan, niscaya Allah menyebutkannya. Juga, karena tidak diwajibkan nafkah baginya menurut *ijma'*, maka tidak diwajibkan pula baginya tempat tinggal, sebagaimana apabila suami menggaulinya dengan *syubhat*.

Pendapat Kedua: Diwajibkan memberikan tempat tinggal untuknya. Demikian pendapat Umar, Ibnu Mas'ud, dan Ummu Salamah, dan juga pendapat para ahli fikih, yaitu Malik, Ats-Tsauri, dan Abu Hanifah beserta para ulama madzhabnya, dan inilah yang *shahih*, berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ

"*Dan orang-orang yang akan meninggal dunia di antaramu dan meninggalkan istri, hendaklah berwasiat untuk istri-istrinya, (yaitu) diberi nafkah hingga setahun lamanya dengan tidak disuruh pindah (dari rumahnya).*" (Qs. Al Baqarah [2]: 240).

Di dalam ayat ini, Allah menyebutkan sejumlah hukum, di antaranya: bahwa istri yang ditinggal mati suaminya tidak boleh keluar dari rumahnya; bahwa *iddah*-nya selama setahun; bahwa sang istri berhak atas nafkah dan wasiat. Lalu *iddah* itu dihapus apabila lebih dari empat bulan sepuluh hari oleh ayat pertama, dimana nafkah dihapus oleh ayat warisan, dan tetap berlaku

tempat tinggal berdasarkan zhahirnya ayat ini, dengan dalil apa yang diriwayatkan dari Fura'iah binti Malik bahwa dia berkata, "Aku menemui Nabi ﷺ seraya berkata, 'Wahai Rasulullah, sesungguhnya suamiku keluar untuk mengejar para budaknya yang lari. Setelah dia menemukan mereka, mereka malah membunuhnya, dan dia tidak meninggalkan tempat tinggal untukku. Bolehkah aku pindah ke keluargaku?' Beliau bersabda, *'Ya'*. kemudian beliau memanggilnya sebelum dia keluar dari kamar, lalu bersabda, اِعْتَدِي فِي الْبَيْتِ الَّذِي أَتَاكِ فِيهِ وَفَاةُ زَوْجِكِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ، أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا '*Ber-iddah-lah engkau di rumah yang datang kepadamu berita kematian suamimu hingga habisnya masa iddah, empat bulan sepuluh hari*.'"

Dimana karena dia ber-*iddah* dari pernikahan yang sah sehingga diwajibkan untuknya mendapatkan tempat tinggal seperti halnya istri yang dithalak.

Sedangkan ayat yang pertama, tidak bisa dijadikan hujjah dalam hal ini, karena telah disebutkan tempat tinggal di ayat lain yang diturunkan setelahnya. Apabila dikatakan: "Apa makna ucapannya: 'Dan dia tidak meninggalkan tempat tinggal untukku?" Maka kami katakan: Maksudnya, bahwa dia tidak memilikinya atau tidak memiliki hak pemanfaatannya dengan sewa, tapi dia berada di rumah yang dipinjam. Apabila orang yang meminjamkan rumah itu merelakan penempatan si istri di sana, maka dia wajib bertempat tinggal di sana.

Apabila dikatakan: "Tidak ada nukilan bahwa mereka merelakan penempatannya di sana." Ada yang mengatakan, bahwa Nabi ﷺ memerintahkannya untuk bertempat tinggal di sana karena mereka telah merelakan. Sebab, tidak boleh

memerintahkan apa yang tidak diperbolehkan. Sedangkan Nabi ﷺ mengizinkannya untuk pindah dari rumah yang tadinya dia tempati kemudian memerintahkan untuk ber-*iddah* di sana, dalam hal ini ada tiga penakwilan:

Pertama: Kemungkinan Nabi ﷺ mengizinkannya keluar dari situ karena lupa, lalu beliau teringat kembali, maka beliau menarik kembali sabda beliau itu. Sebab, lupa bisa saja terjadi pada Nabi ﷺ hanya saja lupanya beliau itu tidak selalu ada padanya.

Kedua: Kemungkinan beliau memberinya fatwa pertama berdasarkan zhahirnya pendapat yang ada, kemudian tampak bahwa sisi batin perkara itu ternyata berbeda, maka beliau menariknya kembali sabda itu, sebagaimana yang diriwayatkan, bahwa beliau meng-*iqtha'* (memberi hak garap lahan) kepada Al Abyadh bin Hammal lahan garapan garam Ma`rib, lalu dikatakan kepada beliau, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya (tempat) itu seperti air yang menetap (tidak pernah berhenti)." Maka beliau bersabda, "*Kalau begitu maka tidak.*"

Apabila kami katakan, bahwa dia di tempat yang dipinjam dan si pemberi pinjaman merelakan penempatannya di sana, maka si istri wajib ditempatkan di sana, dan apabila tidak ada kewajibkan penempatan si istri di sana, maka jika suami meninggal dunia sedangkan istri berada di suatu tempat milik suami dengan status hak milik atau sewa, maka dia wajib bertempat tinggal di sana. Apabila itu dilakukan pada selain tempat milik suami, dimana suami mempunyai harta peninggalan, maka disewakan untuknya suatu tempat tinggal yang layak untuk wanita sepertinya di tempat terdekat dari tempat dimana suami menempatkannya

yang diambil dari harta peninggalan suami, dan perkara ini didahulukan daripada wasiat dan pembagian warisan.

Apabila si mayat memiliki utang yang menghabiskan harta peninggalannya, maka si istri berbagi dengan mereka dalam biaya sewa tempatnya, sebagaimana yang telah kami sebutkan mengenai istri yang dithalak. Syaikh Abu Ishaq berkata: Apabila suami tidak mempunyai tempat tinggal, maka sultan (penguasa; pihak berwenang) harus menempatkannya karena *iddah*-nya itu termasuk hak Allah." Apabila kami katakan tidak wajib diberi tempat tinggal, maka apabila para ahli waris berkenan menempatkannya untuk memelihara (kemungkinan adanya) mani sang suami, maka dia wajib bertempat tinggal di tempat yang mereka siapkan jika tempat itu layak sebagai tempat tinggal untuk wanita sepertinya.

Apabila mereka tidak berkenan dan sultan memandang bahwa kemaslahatan adalah menyewakan untuknya dari harta *Baitul Mal* untuk memelihara (kemungkinan adanya) mani si mayat, maka dia boleh melakukan itu, karena itu demi suatu kemaslahatan, dan apabila dia mengeluarkan itu untuknya, maka dia wajib bertempat tinggal di sana, karena hal itu terkait dengan pemeliharaan nasab si mayat. Jika para ahli waris tidak berkenan dan sultan pun juga tidak, maka dia boleh bertempat tinggal di mana saja yang si istri kehendaki.

Cabang: Apabila seorang lelaki menthalak istrinya dengan thalak *ba`in,* kemudian dia meninggal ketika si istri tengah masa *iddah*, maka si istri wajib ditempatkan, demikian hukumnya sesuai satu pendapat yang disepakati ulama. Karena dia berhak atas suami untuk mendapat tempat tinggal sebelum kematiannya,

sehingga tidak gugur dengan kematiannya, hal ini seperti halnya utang.

Apabila suami meninggal ketika dia berada di suatu rumah yang dimiliki suami, maka si istri lebih berhak menempatinya hingga habis masa *iddah*-nya. Apabila ahli waris hendak menjual rumah itu sebelum habisnya masa *iddah*, maka itu sama seperti jika sang suami hendak menjualnya sebelum habisnya masa *iddah*, dan penjelasannya telah dikemukakan sebelumnya.

Jika mereka ingin membagi harta warisan di antara mereka (para ahli waris) dengan merobohkan bagian bangunan yang bisa menyulitkan si istri itu, maka mereka tidak boleh melakukan itu, ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا۟ عَلَيْهِنَّ ۚ

"*Dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 6).

Apabila pembagian itu tidak menimbulkan kesulitan baginya, tapi hanya berupa pemisahan dengan ucapan, bahwa bagian masing-masing dari mereka adalah satu bagian dari rumah itu, dan mereka berundi untuk itu, atau saling merelakan tanpa diundi, maka apakah sah apa yang mereka lakukan itu? Jika kami katakan, bahwa pembagian itu memisahkan dua hak, maka itu sah dan berlaku. Namun jika kami katakan, bahwa apabila pembagian itu berupa penjualan, maka itu seperti jika mereka menjual rumah itu, dimana penjelasan hal ini juga telah dikemukakan sebelumnya. Begitu juga hukumnya mengenai istri yang ditinggal mati suaminya jika kami katakan, bahwa si istri berhak atas tempat tinggal, lalu apabila suami meninggal ketika si

istri berada di suatu rumah yang dimiliki sang suami, dan para ahli waris suami hendak membaginya di antara mereka sebelum habisnya masa *iddah* si istri.

Cabang: Apabila suami menempatkan istrinya di suatu rumah kemudian menyuruhnya pindah dari situ ke rumah lainnya, lalu si istri pindah ke sana dan suami menthalaknya atau suami meninggal dunia, maka si istri wajib ber-*iddah* di rumah yang kedua, karena rumah kedua telah menjadi tempat tinggalnya. Jika suami menyuruhnya pindah ke rumah kedua lalu menthalaknya, atau sang suami meninggal dunia sebelum istri pindah dari rumah pertama, maka dia ber-*iddah* di rumah yang pertama, karena itu adalah tempat tinggalnya sewaktu diwajibkannya *iddah*, dan suami tidak boleh memindahkannya ke rumah kedua, dimana si istri juga tidak boleh pindah dari situ karena perintah pertamanya.

Apabila dia keluar dari rumah pertama lalu suami menthalaknya, atau meninggal dunia ketika si istri berada di antara rumah pertama dan kedua, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia boleh memilih kembali ke rumah pertama lalu menjalani masa *iddah* di sana, karena dia belum sampai ke rumah kedua tetapi baru menuju ke rumah yang kedua, dimana dia juga boleh ber-*iddah* di sana (rumah kedua) suami telah memerintahkannya pindah ke sana.

Pendapat Kedua: Dia tidak boleh kembali ke rumah pertama, tapi harus melanjutkan ke rumah kedua dan ber-*iddah* di sana. Dan inilah yang *shahih*, karena dia dilarang bertempat tinggal

di rumah pertama lantaran dia telah meninggalkannya dengan diperintahkan untuk bertempat tinggal di rumah kedua.

Apabila perkara ini telah ditetapkan, maka apabila standar pindahnya itu adalah pindahnya tubuhnya tidak termasuk perlengkapan dan para pelayan, maka manakala tubuhnya pindah ke rumah kedua, maka rumah kedua itu menjadi tempat tinggalnya. Jika perlengkapan dan pakaiannya dipindahkan ke rumah kedua sementara dia masih di rumah pertama lalu suami menthalaknya atau meninggal dunia, maka tempat tinggalnya adalah rumah yang pertama.

Sementara Abu Hanifah mengatakan: Standarnya adalah dengan tubuh dan pakaiannya serta perlengkapannya. Dalil kami adalah, bahwa standar tempat tinggal itu adalah tubuh, hal ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

لَّيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَٰعٌ لَّكُمْ

"*Tidak ada dosa atasmu memasuki rumah yang tidak disediakan untuk didiami, yang di dalamnya ada keperluanmu.*" (Qs. An-Nuur [24]: 29).

Allah menyebutkan, غَيْرَ مَسْكُونَةٍ (tidak dihuni) walaupun di sana terdapat barang keperluan mereka.

Apabila hal itu sudah dipastikan, maka apabila tubuhnya pindah ke rumah kedua kemudian dia kembali ke rumah pertama, maka tempat tinggalnya adalah rumah yang kedua, karena rumah kedua telah menjadi tempat tinggalnya lantaran tubuhnya si istri itu

telah berpindah, dan dia hanya kembali ke rumah pertama untuk suatu keperluan.

Jika suami mengizinkannya bepergian ke suatu negeri, kemudian suami menthalaknya atau meninggal dunia ketika si istri berada di tempat tinggalnya dan tubuhnya belum keluar dari situ, maka dia harus ber-*iddah* di situ, baik dia telah mengeluarkan barang-barangnya maupun belum mengeluarkannya, karena standarnya adalah tubuhnya. Apabila dia telah keluar dari tempat tinggalnya dan belum sampai meninggalkan bangunan-bangunan negeri (pemukiman), hanya saja dia berada di tempat berkumpulnya para kafilah, kemudian mereka keluar, lalu suami menthalaknya atau meninggal dunia, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Ini merupakan pendapat Abu Ishaq, bahwa dia harus kembali ke rumahnya dan ber-*iddah* di sana, karena apabila dia belum meninggalkan bangunan-bangunan (pemukiman), maka dia dihukumi seperti belum meninggalkan rumahnya, dengan dalih bahwa tidak berikan *rukhshah* apa pun baginya dari beragam *rukhshah* seorang musafir.

Pendapat Kedua: Ini merupakan pendapat Abu Sa'id Al Ishthakhri, bahwa si istri boleh kembali ke rumahnya dan ber-*iddah* di sana, dan dia juga boleh melanjutkan perjalanannya. Karena kepergiannya meninggalkan rumah tersebut itu dengan adanya izin suami, itu menggugurkan hukum rumah dalam hal bertempat tinggal di situ.

Jika dia telah meninggalkan bangunan-bangunan (pemukiman) negeri, kemudian suami menthalaknya atau meninggal sebelum dia bergerak ke negeri kedua (negeri tujuan), maka apabila sang suami telah menyuruhnya pindah ke negeri

kedua, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i sebagaimana apabila suami menyuruhnya pindah dari salah satu rumah ke rumah lainnya, lalu dia menthalaknya atau meninggal dunia ketika si istri berada di antara kedua rumah itu:

Pendapat Pertama: Dia boleh memilih antara kembali ke tempat tinggalnya di negeri yang dia pindah darinya, atau dia pindah ke negeri kedua.

Pendapat Kedua: Dia harus pindah ke negeri kedua. Apabila perjalanan ke negeri kedua itu bukan untuk pindah tetapi untuk suatu keperluan atau kunjungan atau pelesiran, maka si istri boleh memilih antara kembali ke tempat tinggalnya di negeri yang dia pindah darinya, atau melanjutkan perjalanannya. Karena setiap kali dia sampai ke suatu tempat, maka itu semakin memberatkannya kembali dari tempat itu dan terpisah dari rombongan, sehingga si istri boleh kembali di perjalanan.

Jika si istri kembali ke tempat tinggalnya; apabila dia ber-*iddah* di situ maka tidak ada lagi pembahasan. Namun jika dia melanjutkan perjalanannya, atau suami menthalaknya atau meninggal setelah dia sampai ke tujuannya, maka apabila perjalanannya itu untuk pindah ke negeri kedua, maka dia harus ber-*iddah* di negeri kedua.

Apabila perjalanannya untuk pelesiran atau kunjungan, dan dia tidak dapat tinggal lama, maka si istri boleh tinggal selama tiga hari dan tidak menetap lebih dari itu, karena suami hanya mengizinkannya menempuh perjalanan tanpa menetap, sedangkan menetap selama tiga hari bukan sebagai penetap, sementara yang lebih dari itu maka dihitung sebagai menetap, dengan dalil bahwa jika seorang musafir meniatkan menetap selama tiga hari, maka itu tidak menghilangkan beragam *rukhshah* perjalanan.

Jika si wanita itu tinggal selama empat hari, maka tinggalnya itu menghapuskan beragam *rukhshah* perjalanan. Namun jika perjalanannya ini untuk suatu keperluan atau perniagaan, maka Syaikh Abu Ishaq dan Ibnu Ash-Shabbagh berkata, bahwa dia boleh menetap hingga keperluannya selesai. Sementara Syaikh Abdu Hamid berkata, bahwa dia tidak boleh menetap lebih dari tiga hari. Apabila suami mengizinkannya berpergian untuk pelesir atau berkunjung, dan mengizinkannya menetap di negeri kedua lebih dari tiga hari, maka mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak boleh menetap lebih dari tiga hari, karena sang suami tidak menjadikan negeri kedua sebagai tempat tinggalnya, akan tetapi hanya mengizinkannya untuk menetap di sana, dan itu tidak lebih dari masa tinggal seorang musafir.

Pendapat Kedua: Dia boleh menetap di sana selama waktu yang diizinkan suaminya untuk menetap. Pendapat ini lebih *shahih*, karena suami mengizinkannya di sana, sebagaimana apabila dia memerintahkannya untuk pindah ke sana.

Apabila perkara ini telah ditetapkan, maka apabila keperluan-nya itu telah selesai, atau telah tinggal selama masa yang kami bolehkan; jika rute perjalanan itu mengkhawatirkan dirinya sehingga tidak memungkinkannya kembali ke negeri semula, atau tidak menemukan rombongaan yang bisa pergi bersamanya, maka dia tidak harus kembali ke negeri pertama, tapi menyelesaikan *iddah*-nya di negeri kedua. Namun jika rute perjalanan itu dianggap aman dan memungkinkannya untuk kembali ke negeri pertama, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila dia tahu bahwa manakala dia kembali ke negeri pertama

dia masih dapat menyelesaikan sebagian masa *iddah*-nya di negeri pertama tersebut, maka dia harus kembali ke negeri pertama dan menyelesaikan *iddah*-nya di sana. Akan tetapi jika dia tahu bahwa *iddah*-nya akan habis sebelum dia sampai ke negeri pertama, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak diharuskan kembali ke sana, karena tidak ada gunanya.

Pendapat Kedua: Dia harus kembali ke sana, dan inilah yang lebih *shahih*, karena si istri itu tidak diizinkan menetap di negeri kedua. Juga, karena itu lebih dekat kepada negeri yang diizinkan dia menetap. Hukum ini berlaku bilamana suami mengizinkannya bepergian.

Syaikh Abu Hamid berkata, bahwa jika sang suami bepergian bersamanya, kemudian menthalaknya, maka istri wajib kembali ke negerinya dan ber-*iddah* di sana, dimana dia tidak boleh melanjutkan perjalanan, karena suami hanya mengizinkannya untuk pergi bersamanya dan tidak berpisah dengannya; apabila suami menthalaknya, maka telah terjadi perpisahan, dimana si istri menjadi sendirian menempuh perjalanan tanpa mendapatkan izin, sehingga dia harus kembali dan menjalani *iddah* di negerinya.

Apabila perkara ini telah ditetapkan, maka Asy-Syafi'i berkata, "Jika sang suami mengizinkan istrinya itu untuk berkunjung atau pelesir, maka si istri itu harus kembali. Karena kunjungan bukanlah menetap." Para ulama madzhab kami tidak berbeda pendapat, bahwa apabila suami mengizinkannya menempuh perjalanan untuk pelesir atau berkunjung, lalu suami menthalaknya setelah si istri meninggalkan bangunan-bangunan

(pemukinan), maka si istri boleh memilih antara melanjutkan perjalanan atau kembali dari perjalanan yang telah ditempuhnya.

Para ulama madzhab kami berbeda pendapat mengenai penakwilan perkataan Asy-Syafi'i, yang mana Abu Ishaq mengatakan, "Takwilannya adalah, apabila suami mengizinkannya menempuh perjalanan untuk pelesir atau berkunjung ke negeri itu atau menempuh suatu jarak yang tidak sampai jaraknya dari negerinya tidak dibolehkan meng-*qashar* shalat, kemudian suami menthalaknya, maka istri harus kembali ke negerinya, karena dia termasuk dalam hukum *muqim* (bukan musafir), dengan dalil bahwa tidak ada *rukhshah* yang diberikan kepadanya dari beragam *rukhshah* perjalanan tersebut, maka ini sama seperti jika sang suami menthalaknya sebelum dia meninggalkan bangunan-bangunan (pemukiman). Beda halnya jika sang suami mengizinkannya menempuh perjalanan untuk tujuan itu ke suatu negeri yang jaraknya diperbolehkan meng-*qashar* shalat, karena dia menanggung kesulitan untuk kembali setelah keluar dari negeri itu."

Sementara Syaikh Abu Hamid mengatakan, "Takwilan ini tidak benar, sedangkan takwilannya menurutku adalah, bahwa dia tidak boleh menetap setelah tiga hari. Sedangkan jika itu hanya tiga hari, maka si istri itu boleh menetap di sana. Sementara yang dimaksud Asy-Syafi'i dalam hal ini adalah membedakan antara perjalanan untuk pelesir dan kunjungan dengan perjalanan untuk menetap dan menetap sejenak."

Cabang: Apabila seorang lelaki mengizinkan istrinya berihram untuk haji atau umrah, lalu si istri berihram kemudian suami menthalaknya ketika si istri sedang ihram, maka Syaikh Abu

Hamid berkata, "Jika waktunya sempit, yang mana apabila dia menetap sampai habis masa *iddah*-nya, maka haji itu akan terlewatkan, sehingga dia harus melanjutkan hajinya. Namun jika waktunya itu lapang, maka si istri itu boleh memilih; apabila dia berkehendak, maka dia boleh melanjutkan haji itu, dan jika berkehendak, maka dia boleh menetap hingga habis masa *iddah*-nya."

Syaikh Abu Ishaq berkata, "Apabila dia tidak khawatir terlewatkan haji jika menetap untuk menjalani *iddah*, maka dia harus menetap untuk ber-*iddah* kemudian berhaji."

Abu Hanifah berkata, "Dia wajib menetap hingga habis masa *iddah*-nya walaupun dia khawatir hajinya akan terlewatkan." Dalil kami adalah, bahwa keduanya (haji dan menjalani *iddah*) adalah dua ibadah yang sama-sama wajib, sementara waktu salah satunya sempit, maka harus mendahulukan yang lebih dahulu dari keduanya. Apabila suami menthalaknya kemudian si istri berihram untuk haji atau umrah, maka dia harus menetap untuk menjalani masa *iddah*, karena wajibnya *iddah* itu adanya lebih dahulu. Lalu setelah habis masa *iddah*, barulah si istri itu melaksanakan haji.

Apabila si istri ihram untuk umrah, maka dirinya itu tidak akan terlewatkan umrahnya tersebut, sehingga bisa melaksanakannya setelah habisnya *iddah*. Namun jika dia berihram untuk haji; apabila waktunya lapang yang mana memungkinkannya untuk menjalani *iddah* lalu berhaji, maka dia ber-*iddah* terlebih dahulu. namun jika waktunya sempit dan haju itu bisa terlewatkan, maka dia bertahallul dengan amalan umrah, lalu melaksanakan haji di musim berikutnya.

Asy-Syafi'i mengatakan di dalam *Al Umm*, "Apabila suami mengizinkannya berangkat haji, kemudian menthalaknya sebelum

si istri ihram, maka istri tidak boleh ihram. Jika dia berihram, maka dia harus menetap untuk ber-*iddah*, karena *iddah* ini telah wajib sebelum terjadinya ihram. Maka, itu sama dengan perkara sang suami yang tidak mengizinkan."

Asy-Syirazi ﷺ berkata: "Pasal: Bagi istri yang dithalak *ba'in* dan istri yang ditinggal mati suami tidak boleh keluar dari tempat *iddah* tanpa udzur, hal ini berdasarkan firman Allah ﷻ, لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ***"Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) keluar kecuali kalau mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang."*** **(Qs. Ath-Thalaaq [65]: 1).**

Zainab binti Ka'b bin Ujrah meriwayatkan dari Furai'ah binti Malik, dia berkata, "Aku berkata kepada Rasulullah, 'Sesungguhnya aku berada di sebuah rumah yang sepi, apakah boleh aku pindah ke rumah keluargaku lalu menjalani *iddah* di tempat mereka?' Beliau bersabda, اِعْتَدِي فِي الْبَيْتِ الَّذِي أَتَاكِ فِيهِ وَفَاةُ زَوْجِكِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ، أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ***"Beriddahlah engkau di rumah, yang datang kepadamu berita kematian suamimu hingga habisnya masa iddah; empat bulan sepuluh hari."***

Pasal: Apabila si istri berkata kasar kepada keluarga suaminya, maka dia dipindahkan dari mereka, hal ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن

يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ *"Dan janganlah mereka (diizinkan) keluar kecuali kalau mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang."* (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 1).

Ibnu Abbas ﷺ berkata: "*Al Faahisyah Al Mubayyinah* (perbuatan keji yang terang) ini adalah berkata kasar kepada keluarga suaminya." Maka apabila si istri berkata kasar kepada keluarga suaminya, maka mereka boleh mengeluarkan si istri itu dari rumah. Sedangkan apabila keluarga suami yang berkata kasar kepadanya, maka mereka harus memindahkannya dari rumah itu, dimana si istri itu tidak pindah sendiri, karena *mudharat* itu berasal dari mereka, bukan darinya.

Apabila si istri mengkhawatirkan *mudharat* dari tempat itu yang berupa robohnya bangunan atau lainnya, maka dia boleh pindah ke tempat lainnya, karena apabila dia dibolehkan pindah lantaran perkataan kasar yang telah terucap kepada keluarga suaminya, maka pindah karena takut rumah itu roboh bahkan lebih diperbolehkan lagi. Juga karena menetap untuk *iddah* itu adalah untuk mencegah *mudharat* terhadap suami dalam rangka menjaga nasab anaknya, sedangkan *mudharat* itu tidak bisa dihilangkan dengan *mudharat* lainnya.

Apabila *iddah* di suatu tempat yang dipinjam, lalu pemberi pinjaman hendak mengambilnya, atau tempat yang disewa itu habis masa sewanya dan pemberi sewa menolak menyewakannya lagi, atau meminta lebih

banyak dari harga sewa standar, maka si istri boleh pindah ke tempat lainnya, karena itu adalah keadaan berudzur. Si istri tidak boleh pindah dari tempat itu kecuali ke tempat yang paling dekat dari tempat yang diwajibkan *iddah* di dalamnya, karena itu adalah tempat terdekat dari tempat yang diwajibkan. Sebagaimana kami katakan mengenai orang yang diwajibkan zakat di suatu tempat, namun dia tidak menemukan *mustahiq*, maka dia boleh memindahkannya ke tempat terdekat dari tempat itu.

Jika ada suatu hak yang terkait dengannya yang tidak mungkin dipenuhi kecuali olehnya, seperti sumpah dalam suatu klaim atau *had*; apabila si istri itu sedang dipingit (tidak boleh keluar), maka sultan mengirim kepadanya orang yang bisa mengambilkan hak itu darinya, dan jika dia boleh keluar, maka si istri itu boleh menghadirkannya, karena itu adalah tempatnya suatu keperluan. Apabila si istri itu telah menyelesaikan kewajibannya, maka dia kembali lagi ke tempatnya. Jika dirinya itu perlu keluar untuk suatu keperluan, seperti membeli kapas dan menjual hasil tenun misalnya, maka dia tidak boleh keluar untuk itu di malam hari, hal ini berdasarkan apa yang diriwayatkan Mujahid, bahwa dia berkata, "Beberapa lelaki gugur sebagai syahid dalam perang Uhud, maka para istri mereka menjadi janda, lalu mereka menemui Rasulullah ﷺ, dan mereka berkata, 'Wahai Rasulullah, sesungguhnya kami khawatir di malam hari, dan kami bermalam di tempat salah seorang dari kami, hingga saat pagi datang kami segera kembali ke rumah-rumah

kami'. Rasulullah ﷺ bersabda, تَحَدَّثْنَ عِنْدَ إِحْدَاكُنَّ مَابَدَا لَكُنَّ، حَتَّى إِذَا أَرَدْتُنَّ النَّوْمَ فَلْتَؤُبْ كُلُّ امْرَأَةٍ إِلَى بَيْتِهَا "*Silahkan kalian mengobrol di tempat salah seorang kalian mengenai apa yang kalian perlukan, hingga ketika kalian hendak tidur, maka hendaknya setiap wanita kembali ke rumahnya'.*"

Alasan lainnya adalah, karena malam itu berpotensi untuk timbulnya suatu perkara yang rusak, sehingga dia tidak boleh keluar tanpa dalam keadaan darurat. Jika dia hendak keluar untuk keperluan itu di siang hari, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila dia di masa *iddah* wafat maka boleh berdasarkan hadits Mujahid, namun jika dia di masa *iddah* istri yang dithalak *ba`in*, maka mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Dalam *qaul qadim* disebutkan bahwa itu tidak boleh dilakukan, ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ

"Dan janganlah mereka (diizinkan) keluar kecuali kalau mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang. (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 1).

Sementara dalam *qaul jadid*, hal tersebut boleh dilakukan, dan inilah yang *shahih* berdasarkan apa yang diriwayatkan Jabir ﷺ, dia berkata, "Bibiku dithalak tiga, lalu dia keluar untuk memetik kurma miliknya, kemudian seorang lelaki menjumpainya lalu melarang-

nya, maka bibiku menemui Nabi ﷺ, lalu menceritakan itu kepada beliau, maka beliau bersabda kepadanya, اُخْرُجِي فَجُدِّي نَخْلَكِ لَعَلَّكِ أَنْ تَصَدَّقِي مِنْهُ أَوْ تَفْعَلِي خَيْرًا *'Silahkan engkau keluar lalu memetik kurmamu, siapa tahu engkau bisa bershadaqah dari itu atau melakukan suatu kebaikan'."*

Juga karena si istri itu sedang menjalani *iddah* dari thalak *ba'in*, maka dia boleh keluar di siang hari untuk memenuhi keperluannya, seperti halnya istri yang ditinggal mati suaminya.

Penjelasan:

Firman Allah ﷻ, لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ *"Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka."* (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 1), ayat ini mengandung dalil, bahwa suami tidak boleh mengeluarkan si istri itu dari tempat nikah selama istri di masa *iddah*, dan istri tidak boleh keluar kecuali dalam keadaan yang benar-benar darurat. Apabila si istri itu keluar, maka dia berdosa namun tidak memutuskan *iddah*. Istri yang dithalak *ba'in* seperti istri yang dithalak *raj'i* dalam perkara untuk memelihara mani suami (kemungkinan dirinya hamil). Inilah makna penyandangan rumah kepada mereka, seperti halnya firman Allah ﷻ,

وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ

"*Dan ingatlah apa yang dibacakan di rumahmu dari ayat-ayat Allah dan hikmah (sunah Nabimu).*" (Qs. Al Ahzaab [33]: 34).

Allah ﷻ juga berfirman,

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ

"*Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu.*" (Qs. Al Ahzab [33]: 33), ini adalah penyandangan tempat tinggal, bukan penyandangan kepemilikan.

Sedangkan hadits Furai'ah, *takhrij*-nya telah dikemukakan tadi.

Redaksi, *Daar Waihsyah* (rumah yang sepi); kata "*Daar*" sebagai *mudhaf* dan *"wihsyah"* sebagai *mudhaf ilaih.* Arti asalnya adalah tempat yang hampa dari teman. Tentang *atsar* Ibnu Abbas, Ibnu Katsir mengatakan tentang firman Allah ﷻ, إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ "*Kecuali kalau mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 1). "*Al Fahisyah Al Mubayyinah,*" (perbuatan keji yang nyata) termasuk zina, sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, Sa'id bin Al Musayyib, Asy-Sya'bi, Al Hasan, Ibnu Sirin, Mujahid, Ikrimah, Sa'id bin Jubair, Adh-Dhahhak, Abu Qilabah, Abu Shalih, Zaid bin Aslam, Atha` Al Khurasani, As-Suddi, Sa'id bin Abu Hilal dan lain-lain."

Al Qurthubi berkata, "Dari Ibnu Abbas dan Asy-Syafi'i, bahwa itu adalah perkataan kasar kepada saudara-saudara iparnya, sehingga mereka boleh mengeluarkannya (si istri)." Diriwayatkan dari Sa'id bin Al Musayyib, bahwa dia berkata tentang Fathimah,

"Itu adalah wanita yang suka berkata kasar kepada saudara-saudara ipar dengan lisannya, maka Rasulullah ﷺ memerintahkannya untuk pindah."

Disebutkan di dalam kitab Abu Daud: "Sa'id berkata, Itu adalah wanita yang memfitnah manusia. Sesungguhnya dia tadinya sesuai *sunnah*, lalu ditempatkan di tempat Ibnu Ummi Maktum yang buta.'" Ikrimah mengatakan: "Di dalam mushaf Ubay dicantumkan: إِلاَّ أَنْ يَفْحُشْنَ عَلَيْكُمْ "*Kecuali mereka berbuat keji terhadap kalian.*" Ini dikuatkan, bahwa Muhammad bin Ibrahim bin Al Harits meriwayatkan, Aisyah berkata kepada Fathimah binti Qais, "Bertakwalah engkau kepada Allah, karena sesungguh-nya engkau tahu mengapa engkau dikeluarkan?"

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas: "*Al Faahisyah* (perbuatan keji) adalah semua kemaksiatan, seperti zina, mencuri, berkata kasar kepada keluarga."

Diriwayatkan dari Ibnu Umar dan As-Suddi: "*Al Faahisyah* (perbuatan keji) ini adalah keluar dari rumahnya di masa *iddah.*" Qatadah berkata, "*Al Faahisyah* (perbuatan keji) adalah *nusyuz.* Yaitu suami menthalaknya lalu dia pindah dari rumahnya.

Ibnu Al Arabi berkata, "Sedangkan yang mengatakan bahwa itu adalah keluar untuk zina, maka itu tidak tepat, karena keluar tersebut adalah keluar untuk mati dan binasa, dan itu tidak dikecualikan dalam halal dan haram. Sedangkan yang mengatakan bahwa itu adalah perkataan kasar, maka itu merupakan penafsiran di dalam hadits Fathimah binti Qais. Sedangkan yang mengatakan bahwa itu berlaku pada setiap kemaksiatan, maka itu adalah asumsi, karena *ghibah* (menggunjing) dan kemaksiatan-kemaksiatan lainnya tidak membolehkan pengeluaran si istri dan

keluar. Sedangkan yang mengatakan, bahwa itu adalah keluar secara tidak haq, maka inilah yang *shahih*. Perkiraan redaksinya: Janganlah kalian mengeluarkan mereka dari rumah-rumah mereka, dan janganlah mereka keluar secara *syar'i* kecuali mereka keluar karena dilanggar."

Menurutku (Al Muthi'i): Asy-Syafi'i mengatakan di dalam *Al Umm*, "Abdul Aziz bin Muhammad mengabarkan kepada kami, dari Muhammad bin Umar dan dari Muhammad bin Ibrahim, dari Ibnu Abbas, bahwa dia berkata, "*Al Fahisyah Al Mubayyinah* (perbuatan keji yang nyata) itu adalah berkata kasar kepada keluarga suaminya." Maka apabila dia berkata kasar, maka telah halal untuk mengeluarkannya." Kemudian dia mengemukakan sanad ini hingga sampai kepada Aisyah ﷺ, bahwa dia berkata, "Bertakwalah kepada Allah, wahai Fathimah. Karena sungguh engkau tahu dilatar belakangi apa hal itu terjadi."

Asy-Syafi'i berkata, "Ibrahim bin Abu Yahya mengabarkan kepada kami, dari Amr bin Maimun bin Mihran, dari ayahnya, dia berkata, Aku datang ke Madinah, lalu aku tanyakan orang yang paling pakar akan ilmu fikih, kamudian aku diarahkan kepada Sa'id bin Al Musayyib, lalu aku bertanya kepadanya tentang istri yang dithalak *ba'in*, dia pun berkata, "Dia ber-*iddah* di rumah suaminya." Lalu aku berkata, 'Lalu bagaimana dengan hadits Fathimah binti Qais?' Dia berkata, "Ah, itu sifat yang bisa menimbulkan kemarahan." Dia berkata, "Fathimah suka memfitnah orang lain. Lisannya akut sehingga suka kasar terhadap para iparnya, maka Rasulullah ﷺ memerintahkannya agar ber-*iddah* di rumah Ibnu Ummi Maktum."

Asy-Syaukani mengatakan dalam *Nail Al Authar*, "Sedangkan klaim bahwa sebab keluarnya adalah karena kekejian pada lisannya, itu sebagaimana yang dikatakan Marwan ketika menceritakan haditsnya. Apabila ada keburukan terhadap kalian, maka cukuplah bagi kalian keburukan yang ada di antara kedua ini. Yaitu bahwa keluarnya Fathimah itu dari rumahnya lantaran lisannya yang buruk, namun karena Marwan bukan orang yang suka mengkritik para tokoh sahabat, maka Allah telah melindungi Fathimah dari kekejian yang dilontarkan kepadanya, karena dia termasuk kalangan kaum wanita sahabat secara keutamaan dan ilmu, dan termasuk kaum wanita pertama yang turut hijrah. Karena itu Rasulullah ﷺ meridhainya untuk yang dicintainya dan anak yang dicintainya, Usamah. Juga termasuk kalangan yang tidak diliputi oleh minimnya agama sehingga mendorong kepada kejinya lisan yang menyebabkan pengeluarkannya dari rumah. Seandainya itu benar, maka manusia yang paling berhak mengingkarinya adalah Rasulullah ﷺ." Ungkapan Asy-Syaukani ini perlu ditinjau lebih jauh, nanti akan kami ulas.

Sedangkan *khabar* Mujahid yang *mursal*, itu diriwayatkan oleh Asy-Syafi'i dan Abdurrazzaq secara *mursal*, demikian dengan *lafazh* pengarang. *Khabar* ini memiliki beberapa riwayat penguat yang sanadnya bersambung dan juga terhenti pada Ibnu Mas'ud dalam riwayat Abdurrazzaq, yaitu mengenai para wanita yang disampaikan kepada mereka berita kematian suami mereka, dimana kemudian mereka mengadukan kesepian. Lalu Ibnu Mas'ud berkata, "Mereka berkumpul di siang hari, kemudian setiap mereka kembali ke rumahnya di malam hari."

Ibnu Abi Syaibah meriwayatkan dari Umar ﷺ, bahwa dia memberi *rukhshah* kepada istri yang ditinggal mati suaminya untuk

mendatangi keluarganya di tengah harinya, dan bahwa Zaid bin Tsabit memberinya *rukhshah* di tengah hari. Sa'id bin Manshur meriwayat dari Ali ﷺ, bahwa dia membolehkan wanita yang musafir itu untuk berpindah. Al Hajjaj bin Minhal meriwayatkan, yaitu ada seorang wanita bertanya kepada Ummu Salamah, bahwa ayahnya sedang sakit, sedangkan dia sedang menjalani *iddah* wafat, maka Ummu Salamah mengizinkannya untuk keluar di tengah siang.

Sementara mengenai hadits Jabir, ini diriwayatkan oleh Ahmad, Muslim, Abu Daud, Ibnu Majah dan An-Nasaa`i.

Hukum: Bagi istri yang sedang *iddah* boleh keluar untuk memenuhi keperluannya di siang hari, baik dia dithalak maupun ditinggal mati suaminya, berdasarkan hadits Jabir: "Bibiku dithalak tiga, lalu dia keluar untuk memetik kurma, lalu dia dijumpai oleh seorang lelaki, yang kemudian orang itu melarangnya, lalu bibiku menceritakan itu kepada Nabi ﷺ, maka beliau bersabda, اُخْرُجِي فَجِدِّي نَخْلَكِ لَعَلَّكِ أَنْ تَتَصَدَّقِي مِنْهُ أَوْ تَفْعَلِي خَيْرًا "*Silakan engkau keluar lalu memetik kurmamu, siapa tahu engkau bisa bershadaqah dari itu atau melakukan suatu kebaikan.*"

Hadits Mujahid yang *mursal*, di dalamnya disebutkan: تَحَدَّثْنَ عِنْدَ إِحْدَاكُنَّ حَتَّى إِذَا أَرَدْتُنَّ النَّوْمَ فَلْتَؤُبْ كُلُّ وَاحِدَةٍ إِلَى بَيْتِهَا "*Silahkan kalian mengobrol di tempat salah seorang kalian, hingga ketika kalian hendak tidur, maka hendaknya setiap wanita kembali ke rumahnya,*" dimana si istri itu tidak mempunyai tempat menginap kecuali rumahnya. Dan tidak boleh keluar malam hari kecuali terpaksa, karena malam hari waktu biasanya terjadinya kerusakan,

beda halnya dengan siang hari, dimana merupakan habitat untuk memenuhi keperluan, penghidupan serta membeli hal-hal yang dibutuhkan. Apabila ada suatu hak yang terkait dengannya yang tidak mungkin diselesaikan kecuali olehnya, seperti sumpah, sementara dia adalah wanita yang sedang dipingit, maka hakim mengirim utusan kepadanya yang bisa mengambilkan hak darinya di rumahnya, dan apabila dia termasuk wanita yang boleh keluar, maka boleh menghadirkan sang wanita untuk menunaikannya, lalu setelah selesai dia kembali lagi ke rumahnya.

Masalah: Asy-Syafi'i berkata, "Wanita nomaden (yang berpindah-pindah) menetap di tempat menetapnya keluarganya." Intinya, bahwa wanita nomaden apabila dithalak ketika dia sedang di tendanya, maka si istri ber-*iddah* di rumahnya yang biasa dia tempati, karena itu adalah tempat tinggalnya, sehingga hal itu sama seperti tempat tinggal perkotaan. Apabila penduduk desanya pindah, maka mengenai ini ada empat masalah:

Pertama: Semua penduduk desa pindah ke tempat lain, maka dia pindah bersama mereka ke tempat mereka pindah, dan menuntaskan *iddah*-nya di sana. Sebagaimana apabila si istri menetap di suatu kota, lalu penduduk kota itu pindah ke kota lain, maka dia pindah bersama mereka.

Kedua: Pindahnya sebagian penduduk desa, sedangkan keluarganya bersama mereka yang menetap, dan di antara mereka yang menetap itu ada yang bisa melindunginya, maka dia tidak boleh pindah dari tempatnya, karena tidak ada kemudharatan baginya dalam menetap. Ini sebagaimana apabila sebagian penduduk desa pindah, dimana di antara mereka ada yang bisa melindunginya, maka dia tidak boleh pindah.

Ketiga: Keluarganya pindah, sementara sebagian penduduk desa masih menetap, dan di antara mereka ada yang bisa melindungi, maka dia boleh memilih; apabila mau dia boleh menetap bersama yang menetap karena di antara mereka ada yang bisa melindungi, dan apabila mau dia boleh bersama keluarganya, karena dia akan merasakan kesepian dan terancam bahaya apabila terpisah dari keluarganya, maka dia boleh pindah bersama mereka.

Keempat: Apabila keluarganya melarikan diri dari tempat mereka karena takut kepada penguasa atau musuh atau lainnya dari penduduk desa yang menetap, maka apabila dia juga takut kepada apa yang ditakuti keluarganya, maka dia boleh pindah bersama keluarganya, dan apabila dia takut maka tidak boleh pindah, karena keluarganya tidak pindah dari situ akan tetapi mereka melarikan diri, sedangkan tempat tinggal mereka tetap di situ, dan dia sendiri tidak takut kepada apa yang mereka takutkan, maka dia tidak punya udzur untuk pindah dan meninggalkan tempat. Apabila keluarganya pindah bukan karena takut, karena mereka telah pindah dari desa itu dan tidak lagi memiliki tempat tinggal yang bisa diharapkan untuk kembalinya mereka ke sana, maka dia boleh pindah bersama mereka, karena dia akan kesepian apabila berpisah dengan mereka.

Cabang: Apabila seorang pelaut menthalak istrinya ketika si istri bersamanya di perahu, maka apabila dia mempunyai suatu tempat tinggal yang biasa dia tempati di darat sewaktu *muqim* (menetap), sedangkan perahu hanya sewaktu perjalanan saja, maka Syaikh Abu Hamid berkata, "Maka dia sebagai musafir bersama suami, sehingga dia boleh memilih, apabila mau dia boleh

kembali ke tempatnya di darat dan ber-*iddah* di sana, dan apabila mau dia boleh melanjutkan perjalanan, lalu setelah sampai ke tempat yang ditujunya, maka dia menetap selama masa menetapnya musafir, kemudian kembali ke tempatnya di darat dan menyempurnakan *iddah*-nya di sana.

Apabila dia tidak mempunyai tempat tinggal kecuali di perahu, maka apabila di perahu itu ada ruang-ruang dan batas-batas yang memungkinkannya untuk menempati salah satu ruangnya, dimana tidak seorang pun yang dapat berduaan dengannya, dan pandangan suami tidak mengenainya, maka dia harus bertempat di sana hingga habisnya masa *iddah*-nya, karena tempat itu seperti halnya ruang-ruang di losmen (hotel; penginapan). Apabila di perahu itu tidak ada ruang-ruang, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila dia bersama *mahram*-nya dan memungkinkannya menjalankan tugas di perahu, maka suami harus keluar dari perahu itu hingga habis masa *iddah* istrinya di perahu, sebagaimana apabila dia menthalaknya di sebuah rumah yang mana di sana hanya ada satu ruang.

Apabila istri tidak bersama *mahram*-nya, atau dia bersama *mahram*-nya tapi tidak memungkinkannya melaksanakan tugas di perahu, maka suami harus menyewakan sebuah tempat yang dekat dengan itu, lalu si istri ber-*iddah* di sana, karena ini adalah tempat darurat."

Asy-Syafi'i berkata, "Disewakan atas namanya apabila dia sedang tidak ada." Intinya, bahwa jika seorang suami menthalak istrinya ketika si istri sedang di selain tempatnya (tempat suami) yang dimiliki atau disewa atau dipinjamnya, maka dia harus menyewakan tempat untuk menempatkan si istri apabila dia sedang ada di tempat (tidak musafir), dan si istri ber-*iddah* di situ.

Apabila dia sedang tidak ada (bepergian), maka hakim harus menyewakan tempat untuk si istri. Jika tidak menemukan biaya untuk itu, maka hakim meminjamkan atas nama si suami dan menyewakan tempat untuk si istri, karena hakim boleh memutuskan kebenaran yang harus diputuskannya terkait suami yang sedang tidak ada (bepergian; tidak hadir), dan ini kebenaran hingga wajib atasnya.

Apabila hakim mengizinkan si istri untuk meminjam atas nama suami dan dengan pinjaman itu dia menyewa, atau mengizinkannya menyewa dengan sebagian dari hartanya (harta istri) sebagai pinjaman yang menjadi tanggungan suami, maka itu sah, dan itu sebagai utang atas suami yang bisa dituntutkan kepadanya. Hanya saja apabila hakim menyewakan sendiri untuknya, maka dia boleh menyewakan sesuai kehendaknya (kehendak hakim). Dan jika si istri menyewa untuk dirinya dengan seizin hakim, maka dia boleh menyewa sesuai kehendaknya. Apabila si istri menyewa sebuah tempat untuk dirinya tanpa seizin hakim, apabila dia bisa mendapatkan izin hakim, maka dia tidak menuntutkan itu kepada suami, karena dia merelakannya itu sendiri, dan apabila tidak bisa mendapatkan izin hakim, apakah dia boleh menuntut dalam hal itu? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i seperti dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i mengenai unta yang kabur.

Cabang: Asy-Syafi'i berkata, "Tidak diketahui seorang pun di Madinah di masa lalu yang menyewa tempat tinggal, akan tetapi mereka berderma menyediakan tempat-tempat tinggal mereka." para ulama madzhab kami berbeda pendapat mengenai penakwilan perkataan ini; di antara ulama madzhab kami ada yang

mengatakan, "Asy-Syafi'i merangkaikan ini kepada yang sebelumnya, yaitu apabila suami menthalak istrinya ketika si istri di selain tempatnya (tempat suami), dan suami sedang tidak ada, maka kami telah menyebutkan bahwa hakim menyewakan sebuah tempat tinggal untuknya (untuk si istri) untuk dia ber-*iddah* di sana apabila hakim tidak menemukan orang yang mau berkenan meminjamkan tempat untuk *iddah*-nya. Sedangkan apabila hakim menemukan orang yang berkenan meminjamkan tempat tinggal, maka si istri tidak boleh ber-*iddah* di selain itu, sebagaimana yang kami katakan mengenai imam tidak memberi upah untuk adzan apabila menemukan orang yang suka rela melakukannya. Berdasarkan ini, jika ada yang mengeluarkan biaya tempat untuk menempatkan si istri, maka si istri tidak harus menerimanya lantaran ada pemberian kepadanya dalam hal itu, tetapi suami yang menerima itu atau hakim yang menerimakannya apabila suami sedang tidak ada. Hanya saja apabila istri sedang berada di rumah yang di pinjam oleh suami, lalu pemberi pinjaman merelakannya, maka istri harus ber-*iddah* di situ, karena pemberian itu kepada suami, bukan kepada-nya."

Di antara ulama madzhab kami lainnya ada yang mengatakan, bahwa Asy-Syafi'i mengatakan itu sebagai jawaban atas pertanyaan yang diarahkan kepada perkataannya, "Dan hakim menyewakan atas namanya (atas nama suami)." Bila dikatakan: "Nabi ﷺ tidak menyewakan tempat untuk Fathimah binti Qais, tapi beliau menempatkannya di tempat Ibnu Ummi Maktum." Maka jawabannya, bahwa penduduk Madinah tidak menyewakan tempat tinggal mereka.

Di antara ulama madzhab kami lainnya juga ada yang mengatakan, bahwa ini sanggahan terhadap Malik dan Abu

Hanifah yang mengatakan, "Kami tidak menyewakan rumah-rumah di Makkah." dia berdalih, bahwa penduduk Makkah tidak menyewakan tempat-tempat tinggal mereka, akan tetapi meminjamkannya. Seandainya penyewaan itu diperbolehkan tentu mereka menyewakannya, maka Asy-Syafi'i hendak mematahkan perkataan mereka, bahwa penduduk Madinah juga tidak menyewakan rumah-rumah mereka, tetapi meminjamkannya. Namun demikian, kami sependapat akan bolehnya menyewakan rumah-rumah di Madinah, begitu juga rumah-rumah di Makkah. Pendapat pertama lebih *shahih*.

Cabang: Apabila seorang lelaki menthalak istrinya ketika si istri di selain tempatnya (tempat suami), maka istri menuntutnya untuk menyewakan tempat untuknya setelah thalak, maka dia berhak atas itu. Jika dia menyewa sendiri dan bertempat tinggal di sebagian masa *iddah*-nya, maka dia boleh menuntut biaya sewa untuk yang telah berlalu, karena Asy-Syafi'i me-*nash*, bahwa tempat tinggal menjadi gugur dengan berlalunya waktu. Dia juga mengatakan tentang istri apabila menyerahkan dirinya kepada suami dan tidak menuntut nafkah hingga berlalunya waktu kemudian menuntutnya, maka si istri itu boleh menuntut apa yang telah berlalu dan yang kemudian.

Para ulama madzhab kami berbeda pendapat mengenai kedua hal ini menjadi dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Di antara ulama madzhab kami ada yang menukil jawaban masing-masing dari itu kepada yang lainnya dan menjadikannya sebagai dua pendapat Asy-Syafi'i. Sementara mayoritas ulama madzhab kami mengatakan, bahwa keduanya itu sesuai dengan zhahirnya, sehingga untuk kedua contoh kasus ini si istri boleh menuntut

untuk yang telah berlalu, namun dia tidak boleh menuntut tempat tinggal yang telah berlalu. Perbedaan antara keduanya adalah, bahwa nafkah itu adalah sebagai kompensasi dari bersenang-senang dengan si istri, maka jika si istri menyerahkan dirinya, berarti sang suami telah memungkinkan untuk bersenang-senang dengannya, sehingga sang suami itu pun wajib membayarkan kompensasi kepada si istri, sementara tempat tinggal di masa *iddah* itu adalah untuk memelihara (kemungkinan adanya) mani suami di rumah suami.

Apabila istri menempatkan dirinya sendiri, maka tidak tercapai pemeliharaan mani sang suami di rumahnya, sehingga dia tidak berhak atas kompensasinya. Juga, karena nafkah itu diwajibkan sebagai ganti, maka nafkah itu tidak gugur dengan berlalunya waktu, sedangkan tempat tinggal di masa *iddah* adalah karena hak Allah dalam bentuk ganti menjadi gugur dengan berlalunya waktu. Sedangkan nafkah bagi istri yang dithalak *ba`in* dan juga hamil, maka Asy-Syafi'i telah me-*nash*, bahwa itu tidak gugur dengan berlalunya waktu.

Para ulama madzhab kami berbeda pendapat mengenai ini, dimana mayoritas mereka mengatakan, bahwa nafkah itu tidaklah gugur, ini merupakan satu pendapat yang disepakati oleh para ulama. Karena nafkah ini bisa diwajibkan untuk kehamilannya atau untuknya karena kehormatan adanya kehamilan, dan bukan kompensasi hak atasnya, sehingga berlaku hukum utang, maka tidak gugur dengan berlalunya waktu.

Di antara ulama madzhab kami lainnya ada yang mengatakan, bahwa jika kami katakan bahwa ini diwajibkan untuk wanita hamil, maka seperti halnya nafkah istri, dan jika kami

katakan, bahwa itu diwajibkan untuk kehamilan, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Nafkah itu gugur dengan berlalunya waktu seperti halnya nafkah kerabat.

Pendapat Kedua: Nafkah itu tidak gugur, karena hak wanita hamil itu terkait dengannya, karena dialah yang mengalami hal, sehingga tidak berlaku seperti nafkah kerabat.

Cabang: Istri yang tengah menjalani *iddah* tidak boleh keluar dari tempat tinggal yang diwajibkan ber-*iddah* di dalamnya tanpa udzur, berdasarkan firman Allah ﷻ:

لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍۚ

"*Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) keluar kecuali kalau mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 1).

Juga berdasarkan hadits Furai'ah binti Malik, bahwa dia berkata, "Apa boleh aku kembali kepada keluargaku dan ber-*iddah* di tempat mereka?" Maka Nabi ﷺ bersabda, اعْتَدِي فِي الْبَيْتِ الَّذِي أَتَاكِ فِيهِ وَفَاةُ زَوْجِكِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ، أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

"*Beriddahlah engkau di rumah, yang datang kepadamu berita kematian suamimu hingga habisnya masa iddah; empat bulan sepuluh hari.*"

Apabila diwajibkan suatu hak atasnya, maka apabila memungkinkan diambilkan itu darinya tanpa dia keluar, misalnya dia menanggung utang, atau ada barang rampasan atau pinjaman atau titipan di tangannya yang dia akui, karena dia tidak perlu keluar untuk itu. Namun jika itu berupa hak yang tidak bisa dipenuhi kecuali dengan mengeluarkannya, seperti hukuman *had* tuduhan zina, atau *qishash*, atau potong tangan dalam kasus pencurian, atau sumpah dalam dakwaan, maka apabila dia wanita yang diperbolehkan untuk keluar (rumah), yaitu yang boleh keluar untuk menunaikan suatu keperluannya, maka hakim memanggilnya dan memenuhi hak darinya. Namun jika si istri itu tidak diperbolehkan untuk keluar, yaitu yang tidak boleh keluar untuk menunaikan beragam keperluannya, maka hakim mengirim kepadanya orang yang dapat mengambilkan keperluan dirinya di rumahnya itu, ini berdasarkan riwayat, bahwa seorang wanita Amiriyah ketika datang kepada Nabi ﷺ lalu mengakui berkali-kali di hadapan beliau bahwa dia telah berzina, maka beliau bersabda, اِمْضِي حَتَّى تَضَعِي ثُمَّ عُودِي "*Pergilah engkau hingga engkau melahirkan, kemudian kembalilah.*" Kemudian dia kembali kepada beliau, lalu beliau memerintahkan untuk merajamnya. Diriwayatkan juga, bahwa seorang lelaki berkata, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya anakku ini bekerja pada lelaki ini, dan sesungguhnya dia telah berzina dengan istrinya." Maka Nabi ﷺ bersabda, عَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ. وَاغْدُ يَا أُنَيْسُ، إِلَى امْرَأَةِ هَذَا، فَإِنِ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا "*Anakmu dicambuk seratus kali dan diasingkan selama setahun. Wahai Unais, pergilah engkau kepada istrinya lelaki ini, apabila dia mengaku maka rajamlah dia.*" Lalu Unais mendatangi

wanita itu, lalu wanita itu pun mengaku, maka dia pun merajamnya.

Nabi ﷺ memanggil wanita Al Amiriyah itu karena dia wanita yang diperbolehkan untuk keluar (rumah), sedangkan beliau tidak memanggil yang lainnya (yaitu wanita dalam riwayat kedua), karena dia termasuk wanita yang tidak diperbolehkan untuk keluar (rumah).

Apabila istri suka berkata kasar kepada keluarga suaminya, maka dia bisa dikeluarkan dari mereka, ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ

"*Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) keluar kecuali kalau mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang.* (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 1).

Ibnu Abbas ؓ berkata, "*Al Faahisyah Al Mubayyinah* (perbuatan keji yang terang) ini adalah berkata kasar kepada keluarga suaminya." Ibnu Mas'ud berkata, "*Al Faahisyah* (perbuatan keji) di sini adalah zina." Dalil kami adalah apa yang diriwayatkan dari Aisyah dan Ibnu Al Musayyib, bahwa Nabi ﷺ memindahkan Fathimah binti Qais, karena dia suka berkata kasar kepada para iparnya. Apabila keluarga suaminya berkata kasar kepadanya, maka mereka boleh memindahkannya, karena *mudharat* datang dari pihak mereka.

Apabila tempat tinggal itu miliknya (milik istri), dan keluarga suami tinggal bersamanya, sementara sang istri suka berkata kasar kepada mereka, maka dia tidak boleh pindah dari mereka, karena kepemilikan dan tempat tinggal miliknya dan sang suami tidak memiliki hak di dalamnya. Jika dia tinggal di tempat tinggal suami yang disewanya, lalu habis masa sewanya sebelum habis masa *iddah*-nya, dan pemiliknya tidak mau menyewakannya lagi, atau meminta biaya lebih besar dari harga standar, maka suami tidak wajib menyewakannya dengan biaya lebih besar dari harga standar. Atau orang yang meminjamkan itu tidak mau lagi menyewakan kepadanya, atau si pemilik sewa tidak mau lagi menyewakan dengan harga standar, maka suami boleh memindah-kannya, karena itu adalah tempat darurat.

Begitu juga apabila tempat tinggal yang dia dithalak di dalamnya itu roboh, atau dikhawatirkan roboh, atau dia merasa takut pencuri, kebakaran dan sebagainya di dalamnya, maka suami boleh memindahkannya, karena apabila boleh memindahkannya karena alasan perkataan kasar kepada para iparnya, maka memindahkannya karena alasan-alasan ini sudah tentu lebih diperbolehkan lagi.

Tidak boleh memindahkannya dari tempat-tempat itu apabila suami mampu atas itu. Sebagaimana yang kami katakan mengenai zakat, saat tidak ada golongan yang berhak atas zakat di negerinya, maka boleh mengalihkan ke negeri terdekat dari tempat wajibnya menyalurkan zakat. Dalam hal ini tidak ada perbedaan antara istri yang dithalak dan istri yang ditinggal mati suaminya. Boleh mengeluarkan si istri dari rumah tersebut karena darurat baik malam maupun siang. Apabila dia hendak keluar seperti untuk membeli kapas, menjual hasil tenun dan serupanya yang

sebenarnya bisa diwakilkan oleh orang lain, maka apabila dia hendak keluar di malam hari, maka itu tidak boleh dilakukan; baik dia istri yang ditinggal mati suami atau yang dithalak *ba 'in*, ini berdasarkan apa yang diriwayatkan Mujahid, bahwa dia berkata, "Beberapa lelaki gugur sebagai syahid dalam perang Uhud, maka berdirilah para istri mereka, dimana mereka itu tinggal saling berdampingan, lalu mereka menemui Nabi ﷺ, dan mereka berkata, 'Wahai Rasulullah, sesungguhnya kami khawatir di rumah pada malam hari, apakah boleh kami bermalam di tempat salah seorang kami, lalu saat pagi datang kami segera kembali ke rumah-rumah kami.' Maka Rasulullah ﷺ bersabda, إِجْتَمِعْنَ وَتَحَدَّثْنَ عِنْدَ إِحْدَاكُنَّ مَابَدَا لَكُنَّ، فَإِذَا أَرَدْتُنَّ النَّوْمَ فَلْتَؤُبْ كُلُّ امْرَأَةٍ مِنْكُنَّ إِلَى بَيْتِهَا "*Silahkan kalian berkumpul dan mengobrol di tempat salah seorang kalian mengenai apa yang kalian perlukan, hingga ketika kalian hendak tidur, maka hendaknya setiap wanita dari kalian kembali ke rumahnya.*"

Apabila hal ini telah ditetapkan, yaitu mengenai istri yang ditinggal mati suaminya, maka istri yang dithalak *ba 'in* pun juga seperti itu. Apabila dia hendak keluar untuk keperluan itu di siang hari, maka jika dia itu merupakan istri yang ditinggal mati suaminya, maka itu diperbolehkan baginya, ini berdasarkan hadits Mujahid. Namun jika dia di masa *iddah* thalak *raj'i*, maka dia termasuk dalam hukum istri, sehingga jika suami mengizinkannya keluar, maka dia boleh untuk keluar (rumah), dan jika suami tidak mengizinkannya, maka dia tidak boleh keluar (dari rumah). Lain halnya, jika itu merupakan thalak *ba 'in*, maka mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Asy-Syafi'i mengatakan dalam *qaul jadid*, "Dianjurkan baginya untuk tidak keluar demi hal itu, akan tetapi jika dia keluar,

maka itu juga diperbolehkan." Dan inilah pendapat yang lebih *shahih* berdasarkan apa yang diriwayatkan dari Jabir, dia berkata, "Bibiku dithalak tiga, lalu dia keluar untuk memetik kurma miliknya, kemudian dia ditegur oleh sebagian orang, maka dia pun menemui Nabi ﷺ, lalu menceritakan itu kepada beliau, maka Nabi ﷺ bersabda kepadanya, اُخْرُجِي فَجُدِّي نَخْلَكِ لَعَلَّكِ أَنْ تَصَدَّقِي مِنْهُ أَوْ تَفْعَلِي خَيْرًا "*Silakan engkau keluar lalu memetik kurmamu, siapa tahu engkau bisa bershadaqah dari itu atau melakukan suatu kebaikan.*"

Pemetikan kurma biasanya dilakukan di siang hari, dan kebun-kebun kurma Madinah berada di sekitarnya. Dan karena *iddah* istri yang ditinggal mati suami itu lebih berat, maka apabila dia boleh keluar untuk itu di siang hari, dimana istri yang dithalak *ba`in* bahkan lebih diperbolehkan lagi. Hanya Allah-lah yang kuasa memberi petunjuk.

Bab: *Ihdad* (Tidak Berhias)

Asy-Syirazi ﷺ berkata: "*Ihdad* adalah meninggalkan berhias dan hal-hal yang bisa mendorong hasrat bercumbu. Ini diwajibkan dalam masa *iddah* wafat, berdasakan apa yang diriwayatkan Ummu Salamah ﷺ, bahwa Nabi ﷺ bersabda, الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا لاَ تَلْبَسُ الْمُعَصْفَرَ مِنَ الثِّيَابِ وَلاَ الْمُمَشَّقَ وَلاَ الْحُلَى، وَلاَ تَخْتَضِبُ وَلاَ تَكْتَحِلُ، وَلاَ يَجِبُ ذَلِكَ عَلَى الْمُعْتَدَّةِ الرَّجْعِيَّةِ، لِأَنَّهَا بَاقِيَةٌ عَلَى الزَّوْجِيَّةِ **"*Istri yang ditinggal mati***

suaminya tidak boleh mengenakan pakaian yang dicelup kuning, tidak pula yang dicelup merah, dan tidak pula perhiasan, serta tidak boleh menyemir rambut dan bercelak. Namun itu tidak diwajibkan atas istri yang sedang iddah karena thalak raj'i, karena dia tetap sebagai istri."

Tidak diwajibkan juga atas *ummul walad* (budak perempuan yang telah melahirkan anak majikannya) apabila ditinggal mati *maula*-nya (majikannya), tidak pula diwajibkan atas istri yang digauli dengan *syubhat*, hal ini berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Ummu Habibah, bahwa Nabi ﷺ bersabda, لاَ يَحِلُّ لاِمْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ تَحِدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلاَثٍ، إِلاَّ عَلَى زَوْجٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا "*Tidak halal bagi wanita yang beriman kepada Allah dan hari akhir untuk ber-ihdad atas mayat lebih dari tiga hari, kecuali atas (kematian) suami; yaitu empat bulan sepuluh hari.*"

Mengenai istri yang *iddah* karena thalak *ba'in*, Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat yang berbeda. Dalam *qaul qadim*, Asy-Syafi'i berkata, bahwa dia wajib ber-*ihdad*, karena wanita itu sedang menjalani masa *iddah*. Asy-Syafi'i mengharuskan *ihdad* seperti halnya istri yang ditinggal mati suaminya.

Sementara dalam *qaul jadid* dia mengatakan, bahwa wanita itu tidak diwajibkan ber-*ihdad* atasnya, karena dia sedang ber-*iddah* dari thalak, sehingga tidak diharuskan ber-*ihdad* seperti halnya istri yang dithalak *raj'i*.'

Pasal: Orang yang mewajibkan *ihdad,* maka mereka mengharamkannya bercelak dengan *itsmid* dan *shabr* (aloe; gaharu). Abu Al Hasan Al Masrijisi berkata, "Apabila itu hitam, maka tidak diharamkan." Sementara yang menjadi pendapat *madzhab* adalah, bahwa itu diharamkan berdasarkan apa yang telah kami sebutkan dari hadits Ummu Salamah. Alasan lainnya adalah, karena itu dapat memperindah wajah. Diperbolehkan wanita itu bercelak dengan warna putih, seperti *At-Tutiya,* karena itu tidak memperindah wajah, tapi menambahkan tidak bagus. Apabila wanita itu perlu bercelak, maka boleh bercelak dengan *shabr* dan *itsmid* di malam hari dan mencucinya di siang hari, ini berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Ummu Salamah, dia berkata, "Rasulullah ﷺ masuk ke tempatku ketika Abu Salamah meninggal, dan aku telah mengenakan *shabr* di mataku, maka beliau bersabda, "*Apa ini, wahai Ummu Salamah?*" Aku berkata, "Ini hanya *shabr,* tidak mengandung pewangi." Beliau bersabda, إِنَّهُ يَشِبُّ الْوَجْـــهَ، لاَ تَجْعَلِيـــهِ إِلاَّ بِاللَّيْـــلِ وَتَنْزَعِيـــهِ بِالنَّهَـــارِ

"*Sesungguhnya itu memperindah wajah, janganlah engkau pakai kecuali di malam hari, dan engkau menanggalkannya di siang hari.*"

Pasal: Diharamkan juga bagi istri tersebut untuk menyemir rambut, ini berdasarkan hadits Ummu Salamah tadi. Alasan lainnya adalah, karena ini bisa mendorong hasrat bercumbu. Diharamkan juga memerahkan wajahnya dengan *dimam* [pemerah bibir; lipstik], yaitu *kalkun.* Diharamkan pula memutihkannya

dengan bedak pengantin, karena hal ini lebih kuat dalam menghias daripada semir sehingga lebih diharamkan. Diharamkan pula menguraikan rambut karena akan memperindah-nya dan mendorong hasrat bercumbu.

Penjelasan:

Hadits Ummu Salamah ﷺ yang pertama, diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Daud dan An-Nasa`i. Al Baihaqi berkata, "*Mauquf*, sedangkan yang *marfu'* dari riwayat Ibrahim bin Thahman, -dia merupakan periwayat yang *tsiqah*, dan juga termasuk para periwayat *Ash-Shahihain*." Riwayat ini dinilai *dha'if* oleh Ibnu Hazm. Asy-Syaukani berkata, "Tidak perlu menoleh ke situ, karena Ad-Daraquthni telah memastikan, bahwa pen-*dha'if*-an orang yang men-*dha'if*kannya hanya karena faktor *irja`*." Namun ada yang mengatakan, bahwa dia telah menariknya kembali.

Sedangkan hadits Ummu Habibah di atas, diriwayatkan oleh Asy-Syaikhani dari Humaid bin Nafi', dari Zainab binti Ummu Salamah, bahwa dia mengabarkan kepadanya ketiga hadits ini, seraya berkata, "Aku masuk kepada Ummu Habibah ketika ayahnya; Abu Sufyan meninggal dunia, lalu Ummu Habibah minta diambilkan minyak wangi yang mengandung kuning kunyit atau lainnya, lalu seorang budak perempuan melumuri itu pada kedua pipinya, kemudian dia berkata, "Demi Allah, aku tidak memerlukan minyak wangi, hanya saja aku mendengar Rasulullah ﷺ bersabda di atas mimbar, لاَ يَحِلُّ لاِمْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تَحِدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلاَثٍ، إِلاَّ عَلَى زَوْجٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا '*Tidak halal bagi wanita yang beriman kepada Allah dan hari akhir untuk*

ber-ihdad atas mayat lebih dari tiga hari, kecuali atas (kematian) suami, yaitu empat bulan sepuluh hari'."

Zainab berkata: Kemudian aku masuk kepada Zainab binti Jahsy ketika saudaranya meninggal, lalu dia meminta diambilkan minyak wangi, lalu dia mengusapkannya, seraya berkata, "Demi Allah, aku tidak memerlukan minyak wangi, hanya saja aku mendengar Rasulullah ﷺ bersabda di atas mimbar, لاَ يَحِلُّ لاِمْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ تَحِدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلاَثٍ، إِلاَّ عَلَى زَوْجٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا '*Tidak halal bagi wanita yang beriman kepada Allah dan hari akhir untuk ber-ihdad atas mayat lebih dari tiga hari, kecuali atas (kematian) suami, yaitu empat bulan sepuluh hari'*.

Zainab berkata: Dan aku mendengar Ummu Salamah berkata, "Seorang wanita datang kepada Rasulullah ﷺ lalu berkata, 'Wahai Rasulullah, sesungguhnya anak perempuanku ditinggal mati suaminya, dan dia sekarang mengeluhkan matanya, apa boleh aku mencelaknya?' Rasulullah ﷺ bersabda, '*Tidak boleh*', (dia berkata lagi) dua atau tiga kali, dan setiap kali itu pula beliau mengatakan, '*Tidak boleh*'. Kemudian beliau bersabda, إِنَّمَا هِيَ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرٌ، وَقَدْ كَانَتْ إِحْدَاكُنَّ فِي الْجَاهِلِيَّةِ تَرْمِي بِالْبَعْرَةِ عَلَى رَأْسِ الْحَوْلِ '*Sesungguhnya itu adalah empat bulan sepuluh hari. Dahulu seseorang kalian di masa jahiliyah melemparkan kotoran di permulaan tahun*'."

Humaid berkata: Aku katakan kepada Zainab, "Apa maksud dari melemparkan kotoran di permulaan tahun?" Zainab berkata, "Dahulu apabila seorang wanita ditinggal mati suaminya, dia masuk ke sebuah gubuk dan mengenakan pakaian terburuknya, serta tidak menyentuh minyak wangi dan lainnya,

hingga berlalu setahun, kemudian didatangkan seekor hewan, yaitu keledai atau kambing atau burung, lalu dia mendekatinya, maka setiap kali dia mendekati sesuatu maka sesuatu itu mati. Kemudian dia keluar, lalu diberikan kotoran, kemudian dia melemparkannya, lalu dia kembali menggunakan minyak wangi atau lainnya yang dia mau'."

Semantara hadits Ummu Salamah yang kedua, maka itu diriwayatkan oleh Abu Daud dan An-Nasa`i dengan *lafazh*:

دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِيْنَ تُوْفِيَ أَبُوْ سَلَمَةَ وَقَدْ جَعَلْتُ عَلَى صَبْرًا، فَقَالَ: مَاهَذَا يَا أُمَّ سَلَمَةَ؟ فَقُلْتُ: إِنَّمَا هُوَ صَبْرٌ يَارَسُوْلَ اللهِ، لَيْسَ فِيْهِ طِيْبٌ.قَالَ: إِنَّهُ يَشُبُّ أَوْجُهِ فَلاَ تَجْلِعِيْهِ إِلاَّ بِاللَّيْلِ وَتَنْزَعِيْهِ بِالنَّهَارِ وَلاَ تَمْتَشِطِي بِالطِّيْبِ وَلاَ بِالْحِنَاءِ فَإِنَّهُ خُضَابٌ.قَالَتْ: قُلْتُ بِأَيِّ شَيْءٍ أَمْتَشِطُ يَارَسُوءلَ اللهِ؟ قَالَ: بِالسِّدْرِ تُغَلِّفِيْنَ بِهِ رَأْسَكِ.

"Rasulullah ﷺ masuk ke tempatku ketika Abu Salamah meninggal dunia, dan aku telah mengenakan *shabr*, maka beliau bertanya, '*Apa ini, wahai Ummu Salamah*?'. Aku menjawab, 'Ini hanya *shabr*, wahai Rasulullah, tidak mengandung minyak wangi'. Beliau bersabda, '*Sesungguhnya itu bisa memperindah wajah, maka janganlah engkau pakai kecuali malam hari dan engkau*

tanggalkan siang hari. Dan janganlah engkau bersisir dengan minyak wangi dan jangan pula dengan inai, karena itu adalah pencelupan (semir)'. Aku berkata, 'Lalu dengan apa aku bersisir, wahai Rasulullah?' Beliau bersabda, '*Dengan sidr, engkau lumuri kepalamu dengan itu*'."

Diriwayatkan juga oleh Asy-Syafi'i, dimana di dalam sanadnya terdapat Al Mughirah bin Adh-Dhahhak, dari Ummu Hakim binti Usaid, dari ibunya, dari *maula*-nya, dari Ummu Salamah. Abdul Haq dan Al Mundziri menilainya cacat karena tidak diketahuinya perihal Al Mughirah dan juga periwayat yang ada di atasnya.

Al Hafizh Ibnu Hajar berkata, "Dinilai cacat juga karena apa yang disebutkan di dalam *Ash-Shahihain*, dari Zainab binti Ummu Salamah." Yaitu yang telah kami kemukakan saat men-*takhrij* hadits Ummu Habibah yang sebelum ini, akan tetapi Al Hafizh Ibnu Hajar menilai *hasan* sanadnya di dalam *Bulugh Al Maraam*.

Penjelasan Redaksional: Asal makna *Al haddu* adalah *Al Man'u* (larangan; cegahan), dari itu ada ungkapan: *Li As-Sajjani Haddaadun* (sipir penjara memiliki pencegahan). *Al Haddu* dan *Al Huduud* adalah larangan-larangan Allah dan hukuman-hukuman-Nya yang dikaitkan dengan dosa-dosa. Asal makna *Al Haddu* adalah pencegahan dan pemisahan antara dua hal. Maka seakan-akan *hudud* adalah syari'at memisahkan antara yang halal dan yang haram. Maka di antaranya ada yang tidak boleh didekati, seperti perbuatan-perbuatan keji:

تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا

"*Itulah larangan Allah, maka janganlah kamu mendekatinya.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 187).

Ada juga yang tidak boleh dilampaui, seperti warisan-warisan yang telah ditetapkan dan memperistri lebih dari empat:

تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا

"*Itulah hukum-hukum Allah, maka janganlah kamu melanggarnya.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 229).

Disebutkan di dalam hadits,

إِنِّى أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمْهُ عَلَيَّ

"*Sesungguhnya aku telah melanggar had, maka tegakkan-lah itu atasku,*" yaitu aku telah melakukan suatu dosa yang harus mendapatkan hukuman *had.*

Contoh lainnya adalah hadits Abu Al Aliyah,

إِنَّ اللَّحْمَ مَا بَيْنَ الْحَدَّيْنِ، حَدُّ الدُّنْيَا وَحَدُّ الْآخِرَةِ.

"*Sesungguhnya daging itu di antara dua had, had dunia dan had akhirat.*"

Disebutkan di dalam *An-Nihayah,* لاَ يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ أَنْ تَحِدَّ عَلَى مَيِّتٍ أَكْثَرَ مِنْ ثَلاَثٍ *"Tidak halal bagi seorang wanita ber-ihdad (berduka cita) atas mayat lebih dari tiga hari".*

Redaksi, *Ahaddat Al Mar`atu Ala Zaujuha, tahidda, fahiya muhiddun* yaitu jika wanita itu ber-*ihdad* atas kematian suaminya," bentuk kata kerja *mudhari'*-nya "*tahiddu*" dan bentuk *fa'il*-nya "*Muhiddun.*". Ada ulama yang mengatakan, "*Haadat, tahiddu, fahiya Haaddin*" apabila ia bersedih atasnya, mengenakan pakaian kesedihan, dan meninggalkan berhias.

Ibnu Baththal berkata, "*Ahaddat Al Mar`atu* dan kata *Haddat,* ini jika dia enggan berhias dan mencelup (memakai pewarna). Bentuk pola katanya: *Haddat, Tahiddu, Haddaadan, fahiya Haaddin.*"

Redaksi, "*Wala Al Mumsyaqi,*" maksudnya yang dicelup dengan *Asy-Syaqqu,* yaitu tanah merah. Sedangkan redaksi, "*At-Tuutiya*" adalah obat yang biasa digunakan pada mata.

Redaksi, "*Yaziid Al Aina Marraha,*" yang berarti menambah keburukan pada mata. Dikatakan, *Marahat Al Ainu Marraha,* jika tampilan mata rusak itu karena meninggalkan celak. Sebutannya adalah, *Wahiya Ainun Marhaa`u,* dan ada istilah kata *Imra`atun Marhaa`u* yaitu wanita yang tidak bercelak dan *Rajulun Amrahun* yaitu lelaki yang tidak bercelak. Ru`bah bin Al Ajjaj berkata,

لِلَّهِ دُرُّ الْغَانِيَاتُ الْمُرَّهُ # سَبَّحْنَ وَاسْتَرْجَعْنَ مَنْ تَأَلَّهِى

Betapa hebatnya para wanita kaya yang tidak bercelak # mereka bertasbih dan ber-istirja' kepada Dzat yang dituhankan.

Redaksi, *Yasyibbu Al Wajha* yaitu memperindah wajah dan menampakkan warnanya. Ini dari kata "*Syabba An-Naaru*" yaitu di saat api berkobar dan dinyalakan. Ada ulama yang mengatakan, *Sya'ruha Yashibbu Launuha*, yaitu dia menampakkan rambutnya dan memperindahnya. Ada juga ungkapan, *Innahu Lamasybuub* "Sungguh dia benar-benar menyala." Dzu Ar-Ramah berkata,

إِذَا الْأَرْوَعُ الْمَشْبُوبُ أَضْحَى كَأَنَّهُ # عَلَى الرَّحْلِ مِمَّا مَسَّهُ السَّيْرُ أَحْمَقُ

Apabila yang terbaik nan nyala muncul, maka seakan-akan itu # ada pada orang yang mendapati kedunguan yang dalam perjalanan.

Pernyataan Asy-Syirazi, *Bi Ad-Dimaam wahuwa Al Kulkuun* maksudnya dengan lipstik, yaitu *Al Kalkuun*, ini diriwayatkan dengan *dhammah* pada *kaaf* dan *sukun* pada *laam*. Al Jauhari berkata, "*Ad-Dimaam*, dengan *kasrah*, adalah obat yang dibalurkan pada dahi anak dan bagian atas matanya. Segala sesuatu yang dilumurkan adalah *Dimaam*. Bentuk katanya, *Dammamtu Asy-Syai'a, Adumuhu*, dengan *dhammah*, yaitu mengecatnya (mewarnainya) dengan pencelup apa pun. *Al Madmuum* artinya *Al Ahmar* (merah)." Seorang penyair berkata,

تَجْلُو بِقَادِمَتِي حَمَامَةِ أَيْكَةٍ # بَرْدًا تُعِلُّ لِثَاتَهُ بِدِمَامِ

Tampak di hadapanku merpati Aikah, # kedinginan menampakkan gusinya yang berbalut merah.

Redaksi, *Al Kalkuun* adalah bahasa Persia. *Al Isfiidzaaj* adalah pewarna putih (bedak), yaitu yang disebutkan dengan

bahasa umum *Istiidaaj*, seperti bedak putih dan merah yang biasa dipakai kaum wanita di masa kita sekarang.

Hukum: *Ihdad* adalah meninggalkan berhias dan wewangian. Pola katanya adalah, *Ahaddat Al Mar'atu, Tahiddu, Ihdaadan* dan juga *Haddat, Tahiddu, Haddaad* jika waita itu ber-*ihdad*. *Al Ihdaad* adalah sifat bagi wanita yang ber-*iddah*, dan ini merupakan perkara yang sudah ada sejak lama, dan ditetapkan juga oleh Islam. Wanita yang ber-*iddah* ada tiga macam: Yang diwajibkan *ihdad* atasnya secara pasti; yang tidak diwajibkan *ihdad* atasnya secara pasti; dan yang didalamnya terdapat perbedaan pendapat Asy-Syafi'i mengenai wajibnya itu atasnya: "Wanita ber-*iddah* yang diwajibkan *ihdad* atasnya secara pasti, yaitu istri yang ditinggal mati suaminya." Ini juga merupakan pendapat semua ulama kecuali Al Hasan Al Bashri, karena dia mengatakan, "Tidak diwajibkan *ihdad* atasnya."

Dalil kami adalah apa yang diriwayatkan dari Zainab binti Abu Salamah, bahwa dia berkata, "Aku masuk kepada Ummu Habibah binti Abu Sufyan ketika ayahnya, Abu Sufyan meninggal dunia, lalu Ummu Habibah minta diambilkan minyak wangi yang mengandung kunyit, lalu dia mengusapkannya pada kedua pipinya, kemudian dia berkata, Aku tidak memerlukan minyak wangi, hanya saja aku mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, لاَ يَحِلُّ لاِمْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ تَحِدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلاَثٍ، إِلاَّ عَلَى زَوْجٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا '*Tidak halal bagi wanita yang beriman kepada Allah dan hari akhir untuk ber-ihdad atas mayat lebih dari tiga hari, kecuali atas (kematian) suami, yaitu empat bulan sepuluh hari*'."

Zainab binti Jahsy berkata, "Ketika saudaranya, Abdullah bin Jahsy meninggal, lalu dia meminta diambilkan minyak wangi, lalu dia mengusap darinya, dan berkata, Aku tidak memerlukan minyak wangi, hanya saja aku mendengar Rasulullah ﷺ bersabda di atas mimbar, لاَ يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ تَحِدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلاَثٍ، إِلاَّ عَلَى زَوْجٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا '*Tidak halal bagi wanita yang beriman kepada Allah dan hari akhir untuk ber-ihdad atas mayat lebih dari tiga hari, kecuali atas (kematian) suami, yaitu empat bulan sepuluh hari*'."

Zainab binti Abu Salamah berkata, "Aku mendengar Ummu Salamah berkata, 'Seorang wanita datang kepada Rasulullah ﷺ lalu berkata, 'Wahai Rasulullah, sesungguhnya anak perempuanku ditinggal mati suaminya, dan dia sekarang mengeluhkan matanya, apa boleh aku mencelaknya?' Rasulullah ﷺ bersabda, لاَ '*Tidak boleh*', dua atau tiga kali, dan setiap kali itu pula beliau mengatakan, إِنَّمَا هِيَ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرٌ، وَقَدْ كَانَتْ إِحْدَاكُنَّ فِي الْجَاهِلِيَّةِ تَرْمِي بِالْبَعْرَةِ عَلَى رَأْسِ الْحَوْلِ '*Sesungguhnya itu adalah empat bulan sepuluh hari. Dahulu seseorang kalian di masa jahiliyah melemparkan kotoran di permulaan tahun*'. Lalu aku katakan kepada Zainab, Apa maksudnya: melemparkan kotoran?' Zainab berkata, 'Dahulu apabila seorang wanita ditinggal mati suaminya, dia masuk ke tempat penahanannya dan mengenakan pakaian terburuknya, dia menetap selama setahun, kemudian di permulaan tahun dia keluar, lalu dibawakan kotoran keledai atau kambing, lalu didekatkan kepadanya, setiap kali didekatkan maka matilah (binatangnya), kemudian dia melemparkan kotoran'." *Al Qabdu* itu memegang dengan ujung-ujung jari. Ini juga bisa dengan sabut. Mengenai melemparkan kotoran ada tiga penakwilan:

Pertama: Bahwa dia mengatakan, "Aku telah menetap di dalam kehormatan suami dan sekitarnya, dan sekarang aku telah keluar dari kemuliaan dan kehormatannya sebagaimana keluarnya kotoran ini dari tanganku."

Kedua: Bahwa kedukaan dan penderitaan yang aku alami serta tidak berhiasnya aku adalah lebih ringan di dalam haknya daripada melemparkan kotoran ini.

Ketiga: Bahwa aku keluar dari siksaan sebagaimana keluarnya kotoran ini dari tanganku. Telah diriwayatkan juga, bahwa mereka mengatakan itu. Sedangkan istri yang ber-*iddah* yang tidak ber-*ihdad* secara pasti, maka dia seperti istri yang dithalak *raj'i* karena dia termasuk dalam makna istri, sedangkan istri tidak harus ber-*ihdad*. Begitu juga apabila seorang lelaki menikahi seorang wanita dengan pernikahan rusak dan menggaulinya, kemudian keduanya diceraikan, atau dia meninggal, atau dia menggauli seorang wanita secara *syubhat*, maka si wanita wajib menjalani *iddah* thalak namun tidak diwajibkan ber-*ihdad*. Begitu juga *ummul walad* apabila majikannya meninggal, maka tidak diwajibkan *ihdad* atasnya berdasarkan sabda Nabi ﷺ,

لاَ يَحِلُّ لاِمْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ تَحِدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلاَثٍ، إِلاَّ عَلَى زَوْجٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

"*Tidak halal bagi wanita yang beriman kepada Allah dan hari akhir untuk ber-ihdad atas mayat lebih dari tiga hari, kecuali atas (kematian) suami; yaitu empat bulan sepuluh hari.*"

Sedangkan dalam permasalahan ini dia bukan lagi berstatus suami. Juga karena *ihdad* hanya diwajibkan atas istri yang ber-*iddah* karena ditinggal suami bukan lantaran pilihannya, maka dia wajib menunjukkan kesedihan atasnya dan berpegang dengan kehormatannya. Makna ini tidak terdapat pada wanita yang dinikahi dengan pernikahan rusak, tidak pula pada wanita yang digauli dengan *syubhat*.

Sedangkan wanita yang ber-*iddah* yang mana pendapat Asy-Syafi'i mengenainya berbeda, adalah wanita yang dithalak *ba `in*, dan mengenai ini ada dua pendapat.

Disebutkan di dalam *qaul qadim*, "Dia wajib ber-*ihdad*." Demikian juga pendapat Ibnu Al Musayyib, Abu Hanifah dan salah satu dari dua riwayat dari Ahmad. Karena dia ber-*iddah ba `in* dari pernikahan yang sah, maka dia wajib ber-*ihdad*, seperti halnya istri yang ditinggal mati suaminya.

Sementara di dalam *qaul jadid* dia mengatakan, "Tidak wajib *ihdad* atasnya." Demikian juga pendapat Atha`, Rabi'ah, Malik dan riwayat lainnya dari Ahmad. Karena dia ber-*iddah* dari thalak sehingga tidak diwajibkan *ihdad* atasnya, seperti halnya istri yang dithalak *raj'i*. Atau dia mengatakan, bahwa dia ber-*iddah* dengan beragam *iddah*-nya yang tiga macam, sehingga tidak diwajibkan *ihdad* seperti halnya istri yang dithalak *raj'i*. Ini membedakan dari istri yang ditinggal mati suaminya, karena *iddah*-nya hanya dua macam, tidak lebih dari itu. Sedangkan yang nikahnya digugurkan dengan *li'an* atau impotensi atau aib dan *khulu'*, maka apakah diwajibkan *ihdad* atasnya? Mengenai hal ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Mayoritas ulama madzhab kami mengatakan, bahwa ada dua pandapat Asy-Syafi'i mengenai ini seperti pada permasalahan istri yang dithalak *ba `in*.

Di antara ulama madzhab kami lainnya ada juga yang mengatakan, bahwa tidak wajib ber-*ihdad* atasnya secara pasti, seperti halnya wanita yang digauli dengan *syubhat*. Syaikh Abu Hamid berkata, "Apabila kami berpendapat dengan *qaul jadid*, maka tidak diwajibkan atas istri yang dithalak *ba`in*, karena hanya dianjurkan *ihdad*." Ash-Shaimuri berkata, "Apakah dianjurkan *ihdad* bagi istri yang dithalak *raj'i*? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak dianjurkan. Karena dia tidak memburukkan dirinya, sebab bisa jadi suaminya tidak mau merujuknya.

Pendapat Kedua: Dianjurkan ber-*ihdad* baginya, hal ini sama seperti halnya wanita yang dithalak *ba`in*.

Masalah: Diwajibkan ber-*ihdad* atas budak perempuan, dimana ini merupakan *ijma'* ulama dan tidak ada perbedaan pendapat kecuali sesuatu yang dikemukakan dari Abu Hanifah, namun itu tidak benar. Dalil yang menunjukkan bahwa *ihdad* itu diwajibkan atas wanita itu adalah sabada Nabi ﷺ, لاَ يَحِلُّ لاِمْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ تَحِدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلاَثٍ، إِلاَّ عَلَى زَوْجٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا "*Tidak halal bagi wanita yang beriman kepada Allah dan hari akhir untuk ber-ihdad atas mayat lebih dari tiga hari, kecuali atas (kematian) suami, yaitu empat bulan sepuluh hari.*"

Hadits ini bersifat umum, baik wanita merdeka maupun budak (hamba sahaya). Dan karena dia ber-*iddah* dari wafatnya suami, maka dia wajib ber-*ihdad* seperti halnya wanita merdeka. Dan diwajibkan ber-*ihdad* karena kematian suami, baik suami itu

orang merdeka, budak, anak kecil maupun dewasa, karena keumuman *khabar* ini.

Cabang: Apabila suami dari istri yang masih kecil meninggal dunia, maka istri wajib ber-*iddah* dan ber-*ihdad*, dan wali harus menjauhkannya dari apa yang dijauh oleh wanita merdeka. Abu Hanifah berkata, "Dia wajib ber-*iddah* namun tidak diwajibkan ber-*ihdad*."

Yang menjadi dalil kami adalah apa yang diriwayatkan oleh Ummu Salamah, "Seorang wanita datang kepada Rasulullah ﷺ lalu berkata, 'Wahai Rasulullah, sesungguhnya anak perempuanku ditinggal mati suaminya, dan dia sekarang mengeluhkan matanya, apa boleh aku mencelaknya?' Rasulullah ﷺ bersabda, لاَ هِيَ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرٌ '*Tidak boleh*', *dia itu adalah empat bulan sepuluh hari*."

Nabi ﷺ tidak menanyakan apakah anak perempuannya itu masih kecil atau sudah dewasa. Seandainya hukumnya berbeda, tentu beliau menanyakan itu, bahkan zhahirnya bahwa anak perempuannya itu masih kecil, karena si ibu berkata, "Apa boleh aku mencelaknya?" Sedangkan wanita yang telah *baligh* tidak dicelakkan orang lain, tapi mencelak sendiri.

Alasan lainnya adalah, karena dia ber-*iddah* dari kematian, maka dia wajib ber-*ihdad* seperti halnya wanita yang telah *baligh*. Apabila dikatakan: "*Ihdad* adalah ibadah fisik, lalu bagaimana itu diwajibkan atas wanita yang masih kecil?" Maka kami katakan: *Khithab* ini ditujukan kepada wali, sebagaimana apabila wali berihram bersama anak perempuan yang masih kecil, maka pengenaan minyak wangi diharamkan atas anak perempuan yang masih kecil itu.

Cabang: Sedangkan wanita *dzimmi*, apabila suaminya seorang muslim, lalu suaminya meninggal dunia, maka dia wajib ber-*iddah* dan ber-*ihdad*. Demikian juga pendapat Malik. Sementara Abu Hanifah berkata, "Dia wajib ber-*iddah* tapi tidak wajib ber-*ihdad*, ini berdasarkan sabda Nabi ﷺ, لاَ يَحِلُّ لاِمْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ تَحِدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلاَثٍ، إلاَّ عَلَى زَوْجٍ "*Tidak halal bagi wanita yang beriman kepada Allah dan hari akhir untuk ber-ihdad atas mayat lebih dari tiga hari, kecuali atas (kematian) suami*)." Maka, dalam ber-*ihdad* disyaratkan adanya keimanan sang istri, sehingga ini menunjukkan bahwa tidak wajib atas orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari akhir."

Yang menjadi dalil kami adalah sabda Nabi ﷺ, لاَ تَلْبَسُ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا الْمُعَصْفَرَ مِنَ الثِّيَابِ وَلاَ الْمُمْشَقَ وَلاَ الْحُلَى، وَلاَ تَخْتَضِبُ وَلاَ تَكْتَحِلُ "*Istri yang ditinggal mati suaminya tidak boleh mengenakan pakaian yang dicelup kuning, tidak pula yang dicelup merah, dan tidak pula perhiasan, serta tidak boleh menyemir rambut dan bercelak*,"

Hadits ini bersifat umum, mencakup wanita muslimah dan kafir, dan karena dia ber-*iddah* lantaran kematian, sehingga diwajibkan ber-*ihdad* atasnya sebagaimana wanita muslimah.

Sedangkan *khabar* itu, dalil *khitab*-nya menunjukkan bahwa tidak ada *ihdad* atas wanita kafir, sedangkan mereka tidak berpendapat dengan dalil *khithab*. Dan karena di dalam *khabar* itu terdapat peringatan bahwa *ihdad* diwajibkan atas wanita *dzimmi*, karena *ihdad* hanya diwajibkan atas wanita yang ber-*iddah* sebagai pemberatan baginya, maka apabila diwajibkan pemberatan bagi wanita beriman, maka diwajibkannya itu bagi wanita kafir lebih

utama lagi. Dan manakala berhimpunnya dalil dan bukti, maka didahulukan bukti karena lebih kuat. Sementara Abu Hanifah berkata, "Tidak diwajibkan atasnya ber-*iddah* dan tidak pula ber-*ihdad*." Dalil kami adalah, bahwa dia dithalak *ba`in* karena kematian suaminya, sehingga dia wajib ber-*iddah* dan ber-*ihdad* seperti halnya wanita muslimah.

Cabang: Asy-Syafi'i ﵁ berkata, "*Ihdad* itu hanya pada tubuh." Intinya, bahwa ber-*ihdad* adalah pencegahan dari setiap hal yang apabila dilakukan wanita akan mengundang pandangan mata lelaki dan juga membangkitkan kecenderungan nafsu kepadanya. Di antara hal itu adalah celak, karena celak itu hitam, yaitu *itsmid*, sehingga tidak boleh dia menggunakan pada matanya berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Ummu Salamah mengenai wanita yang datang kepada Nabi ﷺ seraya berkata, "Sesungguhnya anak perempuanku ditinggal mati suaminya, dan dia sekarang mengeluhkan matanya, 'Apa boleh aku mencelaknya'? Rasulullah ﷺ bersabda, "*Tidak boleh.*" Ummu Salamah juga meriwayatkan, bahwa Nabi ﷺ bersabda mengenai wanita yang ditinggal mati suaminya,

لاَ تَلْبَسُ الْمُعَصْفَرَ مِنَ الثِّيَابِ وَلاَ الْمُمْشَقَ وَلاَ الْحُلَى وَلاَ تَخْتَضِبُ.

"*Tidak boleh mengenakan pakaian yang dicelup kuning, tidak pula yang dicelup merah, dan tidak pula perhiasan, serta tidak boleh menyemir rambut.*"

Al Masarjisi berkata, "Bila si wanita berkulit hitam, maka tidak diharamkan bercelak dengan *itsmid*." Al Mas'udi berkata, "Tidak diharamkan bercelak dengan *itsmid* atas semua wanita Arab, karena mata mereka hitam sehingga tidak menampakkan warnanya, tetapi itu hanya diharamkan atas wanita *Ajam* (non Arab), karena itu menjadi penghiasan baginya." Pendapat pertama lebih *shahih*, karena dengan itu terjadi penghiasan pada semuanya (arab dan non arab). Dibolehkan menggunakan *itsmid* di semua tubuhnya kecuali alis, karena tidak terjadi penghiasan di selain alis namun terjadi penghiasan pada alis. Dibolehkan juga bercelak dengan celak putih seperti *At-Tutiya* yang biasa disebut celak Persia, karena menambahkan buruk tampilan mata dan melebarkannya sehingga tidak terjadi penghiasan. Diharamkan mengecat (mewarnai) matanya dengan *Shabr* berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Ummu Salamah: Dia berkata, "Rasulullah ﷺ masuk ke tempat Abu Salamah ketika dia meninggal, sementara aku telah memakaikan *shabr* di mataku, maka beliau bertanya, '*Apa ini, wahai Ummu Salamah*? Aku berkata, 'Wahai Rasulullah, ini hanya *shabr*, tidak mengandung pewangi.' Beliau bersabda, '*Sesungguhnya itu memperindah wajah, janganlah engkau pakai kecuali di malam hari, dan engkau menanggalkannya di siang hari*'."

Juga, karena *shabr* bisa menjadi penghiasan dan pengindahan dengannya. Apabila perlu bercelak dengan *shabar* dan *itsmid*, maka boleh bercelak dengan itu di malam hari. Begitu juga *dimam*, yaitu sesuatu yang biasa digunakan wanita untuk menguningkan matanya, seperti kunyit. Dikatakan *"Dammat Al Mar`atu*," apabila dia menguningkan matanya. Maka itu tidak dibolehkan karena terjadi penghiasan dan pengindahan dengannya.

Cabang: Diharamkan juga atas si wanita menyemir rambut dengan inai, *wars* dan za'faran (kunyit) berdasarkan sabda Nabi ﷺ, وَلاَ تَخْتَضِبُ "*Dan tidak boleh menyemir rambut.*" Juga, karena itu mengandung hiasan dan keindahan. Diharamkan juga memutihkan wajahnya dengan bedak yang memutihkan wajah pengantin, karena dengan itu terjadi penghiasan, yaitu dengan mengukir wajah dan tubuhnya sehingga terjadi penghiasan dalam hal itu. Ibnu Ash-Shabbagh berkata, "Diharamkan baginya menipiskan alis, karena itu adalah bentuk penghiasan." Diharamkan pula menguraikan rambut, karena itu memperindahnya dan mendorong seorang lelaki untuk dapat menyentuhnya.

Cabang: Diharamkan pula memakai minyak wangi (pewangi) di tubuh atau pakaiannya berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Ummu Athiyyah, bahwa Nabi ﷺ bersabda,

لاَ تَحِدُّ الْمَرْأَةُ فَوْقَ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ إِلاَّ عَلَى زَوْجٍ فَإِنَّهَا تَحِدُّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا، لاَ تَكْتَحِلُ وَلاَ تَلْبَسُ ثَوْبًا مَصْبُوغًا إِلاَّ ثَوْبَ عَصَبٍ، وَلاَ تَمَسُّ طِيبًا إِلاَّ عِنْدَ طُهْرِهَا مِنْ مَحِيضِهَا نُبْذَةً مِنْ قِسْطٍ أَوْ أَظْفَارٍ.

"*Seorang wanita tidak boleh ber-ihdad lebih dari tiga hari kecuali atas (kematian) suami maka dia ber-ihdad empat bulan sepuluh hari. Tidak boleh bercelak dan tidak boleh mengenakan pakaian yang dicelup kecuali pakaian berbahan warna asli. Serta*

tidak boleh menyentuh minyak wangi kecuali saat suci dari haidnya sedikit dari qist atau azhfar."

Juga, karena minyak wangi bisa membangkitkan syahwat seorang lelaki dan mendorong dirinya untuk dapat menyentuh sang wanita. Sedangkan terkait dengan *ghaliyah*, maka Syaikh Abu Hamid berkata, "Bila memiliki aroma maka tidak boleh menggunakannya pada bagian mana pun pada tubuhnya, karena itu adalah pewangi. Namun jika tidak memiliki aroma, maka boleh menggunakannya di semua tubuhnya, karena dengan itu tidak menjadi bentuk penghiasan diri." Ibnu Ash-Shabbagh berkata, "Dia tidak boleh memakainya walaupun tidak meninggalkan aroma, karena dapat menghitam-kan, maka dia seperti celup." Tidak boleh juga memakan sesuatu yang mengandung pewangi yang tajam, karena diharamkan baginya memakai pewangi sehingga diharamkan juga baginya memakainya seperti halnya yang sedang ihram.

Sedangkan minyak rambut, apabila itu mengandung pewangi, seperti minyak mawar, violet, melati dan serupanya, maka diharamkan memakainya di semua tubuhnya karena mengandung pewangi, tetapi apabila tidak mengandung pewangi seperti minyak wijen, minyak goreng, mentega dan margarin, maka boleh memakainya di selain kepala, karena semua itu tidak menjadi penghiasan baginya, namun tidak boleh menggunakannya di kepala, karena bisa menguraikan rambut dan mengindahkannya.

Apabila si wanita memiliki jenggot, maka diharamkan untuk meminyakinya, karena walaupun jenggot memburukkan wanita, namun itu hanya memburukkannya apabila tidak diminyaki. Dia dibolehkan mencuci rambutnya dan tubuhnya dengan *sidr* dan

hathmi, ini berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Ummu Salamah, bahwa Nabi ﷺ bersabda kepadanya, اِمْتَشِطِي "*Bersisirlah engkau.*" Aku berkata, "Dengan apa aku bersisir?" Beliau bersabda, بِالسِّدْرِ "*Dengan sidr.*" Dan karena hal ini bisa memberikan tanpa menghias (tidak memperindah). Dibolehkan juga baginya memotong kuku dan mencukur bulu kemaluan, karena dimaksudkan untuk kebersihan, bukan sebagai bentuk perhiasan diri. Tidak diharamkan baginya menyapu rumah dan menghiasnya dengan tikar-tikar, karena hal itu tidak mendorong seorang lelaki untuk menyentuhnya. Ash-Shaimuri berkata, "Dia boleh mencium nainufar dan violet." Tidak ada perbedaan pendapat mengenai ini, sedangkan mengenai kemangi Persia; ada dua pendapat seperti halnya yang sedang ihram. Dia juga boleh duduk, sementara minyak wangi berada di dekatnya.

Cabang: Tidak diperbolehkan baginya mengenakan perhiasan emas, perak dan mutiara. Ibnu Al Mundzir pernah meriwayatkan dari Atha`, bahwa dia pernah berkata, "yang diharamkan baginya adalah mengenakan perhiasan emas saja, bukan perhiasan perak." Pendapat ini tidaklah *shahih*, lantaran adanya sabda Nabi ﷺ, "*Serta tidak juga perhiasan.*" Dimana perhiasan ini belum dipisah-pisahkan. Alasan lainnya adalah, karena yang dinamakan berhias itu juga bisa dilakukan dengan perhiasan perak, sehingga mengenakannya haram bagi sang wanita, sama seperti perhiasan emas. Ash-Shaimuri berkata: Diharamkan baginya untuk mengenakan gelang dan cincin dari gading gajah dan *Dabl*, dimana wanita itu juga tidak boleh mewarnai jemarinya dengan warna kuning, sedangkan benang dan

tali dari kulit, dan juga mutiara yang buruk, maka ini tidak apa-apa selagi ini tidak dikenakan sebagai perhiasan.

Cabang: Terkait pakaian ada dua hiasan: Pertama: Dengan mengenakannya itu menjadi hiasan yang bisa menutupi aurat tanpa ada hiasan yang ditambahkan pada pakaian, maka wanita yang sedang ber-*ihdad* boleh memakai semua pakaian yang tidak ditambahkan sebagai hiasan. Apabila hiasannya memang dari asal bahannya, seperti pakain produksi Dabiq, Marw dan sebagainya yang terbuat dari sutera halus, sutera kasar dan sutera tebal. Karena hiasannya berasal dari bahan dasarnya, maka dia tidak perlu merubahnya. Sebagaimana halnya si wanita memang berwajah cantik, maka tidak harus merubah wajahnya dengan hitam dan sebagainya. Sedangkan pakaian yang dicelup, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila dicelup untuk keindahan, seperti merah, kuning, biru muda, hijau muda, maka diharamkan mengenakannya.

Abu Ishaq berkata, "Yang benangnya dicelup kemudian ditenun, maka itu boleh dipakai, ini berdasarkan sabda Nabi ﷺ, إِلاَّ ثَوْبَ عَصَبٍ "*Kecuali pakaian berbahan warna asli.*" Dimana *Al Ashabu* adalah yang benangnya dicelup kemudian ditenun." Sementara yang menjadi pendapat *madzhab* adalah pendapat yang pertama, karena Asy-Syafi'i me-*nash*, bahwa diharamkan baginya mengenakan pakaian kain brokat, tenunan Yaman dan sutera, sedangkan yang ini benangnya dicelup kemudian ditenun. Hal ini juga berdasarkan sabda Nabi ﷺ, لاَ تَلْبَسُ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا الْمُعَصْفَرَ وَلاَ الْمُمَشَّقَ "*Istri yang ditinggal mati suaminya tidak boleh*

mengenakan pakaian yang dicelup kuning, tidak pula yang dicelup merah," dimana dalam hadits ini beliau tidak membedakannya.

Alasan lainnya adalah, karena pakaian mewah itu adalah yang benangnya dicelup kemudian ditenun, sedangkan yang lainnya ditenun lebih dahulu kemudian dicelup. *Khabar* ini diartikan kepada celupan hitam dan merah serta yang dicelup dengan warna kuning. Sedangkan yang dicelup dengan penghilang kotoran seperti hitam, biru tua dan hijau tua, maka tidak diharamkan untuk memakainya, karena pakaian itu tidak dicelup untuk hiasan, tetapi dicelup untuk menghilangkan kotoran atau untuk menunjukkan kesedihan. Sedangkan pakaian bermanik-manik, maka Syaikh Abu Ishaq berkata, "Jika manik-manik itu besar, maka diharamkan memakainya, karena itu adalah hiasan yang nyata yang ditambahkan kepadanya. Namun, jika itu kecil-kecil, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Diharamkan memakainya, seperti halnya perhiasan, baik sedikit maupun banyak.

Pendapat Kedua: Tidak diharamkan memakainya karena kesamarannya." Ash-Shaimuri berkata, "Dan tidak boleh memakai pakaian yang digambari, tidak pula pakaian-pakaian yang mengandung ukiran gambar."

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Diharamkan baginya mengenakan minyak wangi ini berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Ummu Athiyyah, bahwa Nabi ﷺ bersabda, لاَ تَحِدُّ الْمَرْأَةُ فَوْقَ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ إِلاَّ عَلَى زَوْجٍ فَإِنَّهَا تَحِدُّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا، لاَ تَكْتَحِلُ وَلاَ تَلْبَسُ ثَوْبًا مَصْبُوغًا إِلاَّ ثَوْبَ عَصَبٍ، وَلاَ تَمَسُّ

طِيبًا إِلاَّ عِنْدَ طُهْرِهَا مِنْ مَحِيضِهَا نُبْذَةً مِنْ قِسْطٍ أَوْ أَظْفَارٍ *"Seorang wanita tidak boleh ber-ihdad lebih dari tiga hari kecuali atas (kematian) suami maka dia ber-ihdad empat bulan sepuluh hari. Tidak boleh bercelak dan tidak boleh mengenakan pakaian yang dicelup kecuali pakaian berbahan warna asli. Serta tidak boleh menyentuh minyak wangi kecuali saat sucinya dari haidnya sedikit dari qist atau azhfar."*

Alasan lainnya adalah, juga karena minyak wangi bisa membangkitkan syahwat dan memicu lahirnya percumbuan. Tidak boleh memakan sesuatu yang mengandung pewangi tajam. Serta tidak boleh memakai minyak-minyak yang wangi seperti minyak ben, minyak mawar dan minyak violet, karena itu sebagai pewangi. Tidak boleh pula memakai minyak dan minyak wijen di kepala karena bisa menguraikan rambut.

Dibolehkan baginya mencuci kepalanya dengan *sidr*, ini berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Ummu Salamah, bahwa Nabi ﷺ bersabda kepadanya, اِمْتَشِطِي "*Bersisirlah engkau.*" Aku berkata, "Dengan apa aku bersisir, wahai Rasulullah?" Beliau bersabda, بِالسِّدْرِ، تُغَلِّفِيْنَ بِهِ رَأْسَكِ "*Dengan sidr, engkau lumuri kepalamu dengan itu.*" ini dikarenakan bahwa itu sebagai pembersih bukan sebagai bentuk penghiasan diri, sehingga tidak terlarang. Diperbolehkan juga dia memotong kuku dan mencukur bulu kemaluan, karena dimaksudkan untuk kebersihan, bukan untuk hiasan.

Pasal: Diharamkan baginya memakai perhiasan, ini berdasarkan hadits Ummu Salamah. Alasan lainnya adalah karena perhiasan itu dimaksudkan untuk keindahan penampilan dirinya, oleh karena itu seorang penyair berkata,

وَمَا الْحُلَى إِلاَّ زِينَةٌ لِنَقِيْصَةٍ # يُتَمِّمُ مِنْ حُسْنٍ إِذَا الْحَسَنُ قَصَرًا

فَأَمَّا إِذَا كَانَ الْجَمَالُ مُوَفَّرًا # كَحُسْنِكِ لَمْ يَحْتَجْ إِلَى أَنْ يَزُوِرًا

Tidaklah perhiasan itu kecuali hiasan untuk yang kurang, # menyempurnakan dari keindahan apabila keindahannya terbatas.

Sedangkan apabila keindahannya banyak # seperti keindahanmu, maka tidak perlu berhias.

Pasal: Diharamkan juga baginya mengenakan pakaian yang dicelup untuk hiasan, seperti merah, kuning, biru muda dan hijau muda, ini berdasarkan hadits Ummu Athiyyah. Tidak diperbolehkan mengenakan pakaian yang dicelup kecuali pakaian dengan warna benang asli, sedangkan yang benangnya dicelup kemudian ditenun, maka Abu Ishaq mengatakan, bahwa itu tidak diharamkan, ini berdasarkan hadits Ummu Athiyyah. Tidak boleh pula mengenakan pakaian yang dicelup kecuali pakaian dengan warna benang asli. *Al Ashabu* adalah yang benangnya dicelup kemudian ditenun. Sedangkan yang menjadi pendapat *madzhab* adalah, bahwa itu diharamkan, karena Asy-Syafi'i ﷺ telah me-*nash*

pengharaman pakaian hasil sulam dan sutera brokat. Semua ini benangnya dicelup kemudian ditenun.

Alasan lainnya adalah, karena yang benangnya dicelup kemudian ditenun itu lebih tinggi harganya dan lebih bagus daripada yang dicelup setelah ditenun. Sedangkan yang dicelup itu bukan untuk hiasan, seperti pakaian yang dicelup dengan hitam bagi yang mendapat musibah dan yang dicelup dengan penghilang kotoran seperti biru tua dan hijau tua, maka itu tidak diharamkan, karena tidak mengandung hiasan.

Tidak diharamkan juga apa yang dibuat dari benangnya tanpa dicelup, seperti yang dibuat dari kapas, lenin, semanggi, wol (bulu domba) dan bulu unta. Karena walaupun itu indah, namun keindahannya berasal dari asal bahannya, bukan karena hiasan yang dimasukkan kepadanya. Apabila dibuat manik-manik putih, maka apabila manik-manik itu besar, maka dia diharamkan untuk memakainya, karena itu adalah hiasan menonjol yang dimasukkan kepadanya, dan jika bentuknya kecil, maka ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i mengenai ini:

Pendapat Pertama: Hukumnya diharamkan, sebagaimana diharamkannya perhiasan baik sedikit maupun banyak.

Pendapat Kedua: Tidak diharamkan karena jumlahnya yang sedikit dan samar.

Penjelasan:

Hadits Ummu Athiyyah Al Asadiyyah ﷺ diriwayatkan oleh Asy-Syaikhani, dia berkata: Kami (kaum wanita) dilarang ber-*ihdad* atas mayat lebih dari tiga hari kecuali atas suami selama empat bulan sepuluh hari. Kami juga tidak bercelak, tidak mengenakan pewangi dan tidak mengenakan pakaian yang dicelup kecuali pakaian berbahan warna asli. Beliau memberikan kami *rukhshah* saat suci, yaitu apabila seseorang kami mandi dari haidnya boleh memakai sedikit dari *kist* atau *azhfar*."

Disebutkan di dalam riwayat Ahmad dan juga Asy-Syaikhani: Nabi ﷺ bersabda,

لاَ يَحِلُّ لاِمْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ تَحِدُّ فَوْقَ ثَلاَثَةٍ إِلاَّ عَلَى زَوْجٍ، فَإِنَّهَا لاَ تَكْتَحِلُ وَلاَ تَلْبَسُ ثَوْبًا مَصْبُوغًا إِلاَّ ثَوْبَ عَصَبٍ، وَلاَ تَمَسُّ طِيبًا إِلاَّ إِذَا طَهُرَتْ نَبْذَةً مِنْ قِسْطٍ أَوْ أَظْفَارٍ

"*Tidak halal bagi wanita yang beriman kepada Allah dan hari akhir untuk ber-ihdad lebih dari tiga hari, kecuali atas (kematian) suami, maka dia tidak bercelak dan tidak mengenakan pakaian yang dicelup kecuali pakaian berbahan warna asli, dan tidak boleh menyentuh pewangi kecuali apabila suci (dari haidnya) sedikit dari qisth atau azhfar.*"

Disebutkan pula dalam riwayat Ahmad dan Muslim:

لاَ تَحِدُّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلاَثٍ إِلاَّ الْمَرْأَةَ فَإِنَّهَا تَحِدُّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

"*Tidak boleh ber-ihdad atas mayat lebih dari tiga hari, kecuali istri, maka dia ber-ihdad selama empat bulan sepuluh hari.*"

Penjelasan Redaksional: Redaksi: *Illa Tsauba Ashabin* "*kecuali pakaian berbahan warna asli,*" ini kata dengan bentuk *idhafah*, artinya yaitu pakaian Yaman yang benang dicelup atau dipilin kemudian dicelup kemudian ditenun dalam keadaan telah dicelup, lalu menghasilkan kain brokat karena masih tetapnya pilinan putih yang tidak tercelup, jadi hanya ditenun bagian luarnya tanpa bagian dalamnya. As-Suhaili berkata, "Sesungguhnya *Al Ashabu* adalah tanaman yang hanya tumbuh di Yaman." Ini janggal, dan lebih janggal lebih perkataan Ad-Dawudi, yang menyatakan bahwa yang dimaksud dengan *Ats-Tsaubu Al Ashabu* adalah yang diwarnai kuning, bukan yang dicelup kecuali apa yang dicelup dengan warna hitam, karena Malik dan Asy-Syafi'i memberikan *rukhshah*, karena itu tidak digunakan sebagai hiasan, bahkan sebagai pakaian kedukaan.

Ibnu Ash-Shabbagh mengatakan dalam *Asy-Syamil*, "*Al Ashabu* adalah *Al Ghazlu* (tenunan; pintalan), dan *Al Ashshaabu* adalah penenun atau pemintal yang menjual tenunan atau pintalan."

Redaksi, "*Nubdzatan Min Qisth Au Azhfaar*" artinya adalah sedikit *qisht* atau *azhfar*." *An-Nubdzah* dengan pola kata *fu'lah* dari asal kata "*Nabadza*" yang berarti membuang dan melempar.

Segala sesuatu yang engkau lemparkan dan engkau buang disebut: *Nabadztahu* (engkau membuangnya). *Al Qisthu* adalah minyak wangi yang cukup dikenal, dia didatangkan dari negeri Habasyah (Ethiopia). Dikatakan juga dengan "*Kisthun*," dengan huruf awal *kaaf*, seperti *Kasyathtu* dan *Qasyathtu*. Dikatakan juga "*Kistun*," dengan huruf awal *taa`*. Sedangkan *Al Azhfaar* diambil dari laut menyerupai kuku manusia.

Redaksi, "*Tughallifiina Bihi Ra`saki*," yaitu *engkau lumuri kepalamu dengan itu*," yaitu mengecat dan menyisir. Dikatakan, "*Taghallafa bil Ghaaliyah* wa *Ghallafa bil Ghaaliyah Lihyatahu, Ghalafan,*" apabila melumuri jenggotnya dengan *ghaliyah*.

Kata "*Al Hulaa*," dengan *fathah* dan *sukun* pada *laam* adalah sebutan untuk segala sesuatu yang menghias, yaitu berupa emas, perak dan permata, bentuk pluralnya adalah *Huliyyu*, dengan *dhammah* pada *ha`* dan *kasrah*. Sedangkan kata *An-Naqiishah* dengan pola kata *Fa'iilah* diambil dari kata *An-Naqshu*, yaitu kebalikan dari sempurna. *An-Naqiishah* juga berarti aib (cela). *Qashara* artinya tidak lengkap atau tidak sempurna. Dikatakan, *Qashara fi Al Amri*, yaitu apabila lamban atau lalai dalam urusan. Kata *At-Taqshiir* artinya adalah kekurangan dan tidak sempurna.

Kata "*Muwaffaran*" berasal dari kata *Al Wafru* yang artinya adalah tambahan dan banyak, yaitu datang dalam keadaan lengkap atau sempurna dan tidak ada yang kurang.

Redaksi, "*Lam yahtaj Ila An Yazuuraa*" artinya tidak perlu berhias. *Zawwartu Asy-Syai`a* artinya *Hassantu Asy-Syai`a* artinya aku memperindah sesuatu.

Redaksi, *Al Wasyyu wa Ad-Diibaaj* "Sulaman dan sutera brokat" adalah jenis pakaian sutera tebal yang dikenal.

Redaksi, *Al Ibriisim*, ada tiga logat bahasa mengenai ini.

Pertama: Ibnu As-Sakiit berkata, "Yaitu *Al Ibriisam*, dengan *kasrah* pada *Hamzah* dan *Ra`* serta *fathah* pada *Siin*."

Kedua: Dengan *kasrah* pada *Hamzah* dan *fathah* pada *Ra`* dan *Siin (Al Ibrasam.)*

Ketiga: Dengan *kasrah* semuanya (*Al Ibriisim*). Begitu juga kata *Al Ihliilij*. Sedangkan *Ash-Shuuf* adalah bulu domba, dan *Al Wabaru* adalah bulu unta. Demikian yang dikemukakan oleh Ibnu Baththal.

Hukum: Yang benar, *Al Ashabu* adalah tumbuhan yang digunakan untuk mencelup pakaian. Pengarang *Ar-Raudh Al Unuf* mengatakan, "*Al Warsu* dan *Al Ashabu* adalah dua tamanan di Yaman, keduanya hanya tumbuh di sana." Nabi ﷺ memberikan *rukhshah* kepada wanita yang ber-*ihdad* untuk mengenakan pakaian yang dicelup dengan *Al Ashabu*, karena itu termasuk dalam makna celupan yang bukan untuk keindahan. Sedangkan yang benangnya dicelup untuk keindahan, seperti merah dan kuning, maka tidak tercakup makna yang dibolehkan untuk memakainya karena terjadi keindahan dengan pencelupan itu, sebagaimana terjadinya itu karena pencelupan setelah penenunan. Tidak terlarang juga mengenakan pakaian-pakaian indah yang tidak dicelup, walaupun itu tipis; baik terbuat dari kapas, lenin ataupun semanggi karena keindahan dari bahannya, sehingga tidak harus merubahnya, sebagaimana halnya wanita cantik, maka tidak diharuskan merubah warnanya dan memburukkan dirinya.

Cabang: Diharamkan baginya memakai semua jenis perhiasan, termasuk cincin ini, berdasarkan hadits Ummu Athiyyah, yang di dalamnya disebutkan: وَلاَ الْحُلَى "*Dan tidak boleh juga memakan perhiasan.*"

Atha` berkata, "Dibolehkan memakai pehiasan perak, tetapi tidak boleh emas." Ini tidak benar, karena larangan ini bersifat umum, dan ini mencakup semua perhiasan yang diproduksi di zaman sekarang yang terbuat dari kaca, pipa, kristal dan bahan metal tak murni lainnya. Alasan lainnya adalah, karena perhiasan itu menambah keindahan dirinya dan mendorong hasrat untuk bercumbu.

Cabang: Di antara yang diharamkan bagi wanita yang sedang *iddah* adalah mengenakan pakaian yang dibordir dengan benang-benang kapas apabila itu berwarna. Begitu juga pakaian-pakaian yang dihias untuk keindahan, serta pakaian transparan yang menampakkan apa yang ada dibaliknya; berupa bra serta gamis-gamis hitam yang dipakai oleh wanita yang sedang *ihdad*. *Wallahu A'lam.*

Bab: Berpadunya dua *iddah*

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila seorang lelaki menthalak istrinya setelah menggauli, lalu di masa *iddah*nya si istri menikah dengan suami lainnya, kemudian sang suami menggaulinya karena tidak tahu

haramnya, maka si istri wajib menuntaskan *iddah* dari suami pertama dan memulai *iddah* dari yang kedua, dan tidak memasukkan *iddah* salah satunya kepada yang lainnya, ini berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Sa'id bin Al Musayyib dan Sulaiman bin Basysyar: 'Bahwa Thulaihah tadinya istrinya Rasyid Ats-Tsaqafi, lalu dia menthalaknya, kemudian di masa *iddah*nya dia menikah lagi, maka Umar ﷺ memukulnya dan memukul suaminya beberapa kali pukulan dengan cambuk, kemudian dia berkata, 'Wanita mana pun yang menikah di masa *iddah*-nya, maka apabila suami yang menikahinya belum menggaulinya, maka keduanya diceraikan, kemudian si wanita ber-*iddah* dari suami pertamanya, dan dia sebagai seorang pelamar di antara para pelamar'.

Apabila suami kedua ini telah menggaulinya, maka keduanya diceraikan, kemudian si wanita menyelesaikan *iddah*-nya dari suami pertamanya, lalu ber-*iddah* dari yang kedua, dan keduanya tidak dinikahkan lagi selamanya. Karena, kedua *iddah* ini sebagai hak yang dimaksud bagi dua orang manusia, maka tidak saling dimasukkan seperti halnya dua utang. Apabila wanita itu tidak hamil, maka *iddah* yang pertama habis dengan persetubuhan suami kedua hingga keduanya diceraikan, karena dia menjadi kasur bagi suami kedua, maka jika keduanya telah diceraikan, si istri harus menuntaskan apa yang tersisa dari *iddah* pertama, kemudian memulai *iddah* dari suami yang kedua, karena keduanya adalah dua *iddah* dari jenis

yang sama, sehingga yang lebih utama untuk didahulukan.

Apabila dia hamil, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila kehamilan itu dari suami pertama, maka *iddah*-nya habis dengan melahirkannya, kemudian mulai *iddah* dari suami kedua dengan hitungan masa suci setelah suci dari nifas. Apabila kehamilan itu dari suami yang kedua, maka *iddah* darinya habis dengan melahirkannya, kemudian menyelesaikan *iddah* dari suami yang pertama, dan di sini *iddah* dari yang kedua didahulukan daripada yang pertama, karena tidak boleh ada kehamilan dari suami yang kedua, sementara dia ber-*iddah* dari suami pertama.

Apabila memungkinkan masing-masing dari keduanya di hadapkan kepada ahli pembaca garis keturunan, lalu apabila dia mengaitkannya (mengaitkan kehamilannya) kepada yang pertama, maka *iddah*-nya habis dengan melahirkannya, dan jika dia mengaitkannya kepada yang kedua, maka *iddah* dari yang kedua habis dengan melahirkannya. Apabila dia mengaitkannya dengan keduanya atau menafikan dari keduanya, atau kita tidak tahu, atau tidak ada ahli pembaca garis keturunan, maka setelah melahirkan, si wanita itu ber-*iddah* tiga kali suci, karena apabila kehamilan itu berasal dari suami yang pertama, maka diharuskan baginya *iddah* tiga kali suci dari yang kedua, dan apabila kehamilan itu dari suami yang kedua, maka dia harus menyempurnakan *iddah* dari yang pertama,

sehingga dia wajib *iddah* tiga kali suci untuk menggugurkan kewajiban dengan yakin.

Apabila itu tidak memungkinkan dari salah satunya, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak ber-*iddah* dari salah satu pun dari keduanya, karena si anak tidak dikaitkan dengan salah satu dari kedua suami itu. Maka berdasarkan ini, apabila dia telah melahirkan, maka dia harus menyempurnakan *iddah* dari suami yang pertama, kemudian ber-*iddah* dari suami yang kedua dengan tiga kali suci.

Pendapat Kedua: Dia ber-*iddah* dari salah satu dari keduanya tidak secara pasti, karena tidak mungkin dari salah satunya. Oleh karena itu, apabila ada yang mengaku (dari keduanya) maka dikaitkan kepadanya, lalu *iddah*-nya habis dengan melahirkan kandungan tersebut, seperti yang dinafikan dengan *li'an*. Maka berdasarkan ini, si wanita wajib ber-*iddah* tiga kali suci setelah suci dari nifas.

Pasal: Apabila seorang lelaki menikahi seorang wanita di masa *iddah* dari suami lainnya, lalu lelaki ini menggaulinya, maka mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Disebutkan dalam *qaul qadim,* bahwa si wanita diharamkan baginya (suami kedua) selamanya, berdasarkan apa yang diriwayatkan kepada kami dari

Umar ﷺ, bahwa dia berkata, 'Kemudian tidak menikahinya lagi untuk selamanya.'

Sedangkan dalam *qaul jadid* disebutkan, bahwa si wanita tidak diharamkan bagi suami itu untuk selamanya.' Apabila *iddah*-nya dari suami yang pertama telah habis, maka dia (suami kedua) boleh menikahinya lagi, karena itu adalah persetubuhan yang *syubhat*, sehingga tidak menyebabkan diharamkannya wanita bagi orang yang menyetubuhi itu selamanya, seperti halnya persetubuhan di dalam pernikahan tanpa adanya wali. Apa yang diriwayatkan dari Umar ﷺ, juga diriwayatkan dari Ali *Karramallahu Wajhah*, bahwa dia berkata, "Jika telah habis masa *iddah*-nya, maka dia adalah seorang pelamar dari antara pelamar." Lalu Umar ﷺ berpidato, lalu berkata, "Kembalikanlah hal-hal yang tidak diketahui kepada *As-Sunnah*." Lalu dia pun kembali kepada pendapat Ali *Karramallahu Wajhah*.

Pasal: Apabila dia menthalak istrinya dengan thalak *raj'i* kemudian menggaulinya di masa *iddah*, maka si istri wajib ber-*iddah* karena persetubuhan itu, karena itu adalah persetubuhan di dalam pernikahan yang telah terurai, maka itu seperti persetubuhan dengan *syubhat*. Apabila si istri termasuk yang menghitung kesucian dengan masa suci atau termasuk yang menghitung dengan bilangan bulan, maka dia harus memulai *iddah* dan memasukkan sisa dari *iddah* thalak ke dalamnya, karena kedua *iddah* ini dari satu asal, dan suami boleh merujuknya di sisa masa *iddah*-nya, karena

itu adalah dari *iddah* thalak. Apabila telah berlalu sisa *iddah*-nya, maka sang suami tidak lagi boleh merujuknya, karena dia telah berada di dalam masa *iddah* karena persetubuhan *syubhat*.

Apabila si istri hamil dari persetubuhan itu maka dia berada di dalam *iddah* karena persetubuhan itu hingga melahirkan. Lalu, apakah sisa *iddah* thalak dimasukkan ke dalamnya? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dimasukkan, karena keduanya dari asal yang sama, sehingga yang satunya dimasukkan kepada yang lainnya, sebagaimana apabila keduanya berdasarkan hitungan masa suci.

Pendapat Kedua: Tidak dimasukkan, karena keduanya adalah dua jenis, sehingga yang satunya tidak dimasukkan kepada yang lainnya. Apabila kami katakan bahwa keduanya saling memasuki, maka si istri berada di dalam dua *iddah* hingga melahirkan, karena kehamilan tidak terbagi-bagi, dan suami boleh merujuknya hingga si istri melahirkan, karena dia berada di dalam masa *iddah* thalak. Namun jika kami katakan bahwa *iddah*-nya itu tidak saling memasuki; jika si istri tidak melihat darah di masa hamil, atau melihat sedang kami katakan, bahwa itu bukanlah darah haid, maka dia sedang ber-*iddah* hamil lantaran persetubuhan *syubhat* hingga dia melahirkan. Lalu jika telah selesai *iddah* thalak, suami boleh merujuknya di sisa masa ini, karena si istri di dalam masa *iddah* thalak. Lalu, apakah suami

boleh merujuknya sebelum melahirkan? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak boleh merujuknya, karena si istri sedang di masa *iddah* dari persetubuhan *syubhat*.

Pendapat Kedua: Dia boleh merujuknya, karena si istri belum menyelesaikan *iddah* thalak. Lalu apabila si istri melihat darah di masa kehamilan ini dan kami katakan bahwa itu haid, maka *iddah*-nya dari persetubuhan itu adalah dengan kehamilan, dan *iddah*-nya dari thalak dengan masa suci yang terjadi dalam kehamilan, karena dia harus menjalani dua *iddah*; salah satunya dengan hitungan masa suci, dan yang lainnya dengan kehamilan, sehingga keduanya boleh dipadukan.

Apabila telah berlalu tiga masa suci sebelum melahirkan kehamilan itu, maka *iddah* thalaknya telah habis, dan apabila sang istri itu melahirkan sebelum habisnya hitungan masa suci, maka *iddah* dari persetubuhan *syubhat* itu telah habis, dan dia masih harus menyelesaikan *iddah* thalak. Lalu jika sang suami merujuknya di sisa masa thalak, maka rujuknya itu sah. Namun, dia merujuknya sebelum melahirkan, maka mengenai sahnya rujuk ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i sebagaimana yang telah kami sebutkan.

Apabila si istri telah hamil dari persetubuhan sebelum thalak, maka *iddah*-nya itu dari kehamilan dan *iddah* persetubuhan dengan hitungan masa suci. Apabila kami katakan, bahwa *iddah* masa suci bisa

dimasukkan ke dalam *iddah* kehamilan, maka *iddah*-nya dari thalak dan persetubuhan itu dengan kehamilan. Lalu jika dia melahirkan, maka habislah kedua *iddah* itu. Jika kami katakan, bahwa *iddah* dengan masa suci tidak bisa dimasukkan ke dalam kehamilan, maka jika dia melihat darah dalam kehamilan ini, atau dia melihatnya dan kami katakan bahwa itu bukanlah darah haid, maka jika *iddah*-nya itu dari thalak habis dengan melahirkan kehamilan dan dia memulai lagi *iddah* persetubuhan dengan masa suci.

Apabila dia melihat darah, sementara kami katakan bahwa itu darah haid, maka apabila kelahiran itu lebih dahulu, maka *iddah* yang pertama selesai dan dia harus menyelesaikan *iddah* kedua. Namun jika masa suci habis lebih dahulu, maka *iddah* persetubuhan itu belum habis kecuali dengan melahirkan.

Penjelasan:

Asy-Syafi'i ﷺ berkata, "Malik mengabarkan kepada kami, dari Ibnu Syihab, dari Sa'id bin Al Musayyib dan Sulaiman: Bahwa Thulaihah tadinya istrinya Rasyid Ats-Tsaqafi, lalu dia menthalaknya tuntas, lalu Thulaihah menikah lagi di masa *iddah*-nya, maka Umar bin Al Khaththab ﷺ memukulnya dan memukul suaminya dengan cambuk beberapa kali pukulan, dan menceraikan keduanya. Kemudian Umar berkata, 'Wanita mana pun yang menikah di masa *iddah*-nya; jika suami yang menikahinya itu belum menggauli, maka keduanya diceraikan, kemudian si wanita menjalani sisa *iddah*-nya dari suami pertama, dan dia (suami kedua) menjadi (berstatus) seorang pelamar di antara para

pelamar. Apabila suami kedua ini telah menggaulinya, maka keduanya diceraikan, kemudian si wanita menjalani sisa masa *iddah*-nya dari suami pertamanya, kemudian ber-*iddah* dari suami keduanya, lalu dia (suami kedua) tidak boleh menikahinya selamanya'."

Asy-Syafi'i berkata, "Sa'id berkata, Dia berhak atas mahar karena apa yang dihalalkan darinya." Kemudian dia berkata, "Yahya bin Hassan mengabarkan kepada kami, dari Jarir, dari Atha` bin As-Sa`ib, dari Zadzan Abu Umar, dari Ali *Karramallahu Wajhahu*: Bahwa dia memutuskan tentang wanita yang menikah di masa *iddah*-nya, bahwa keduanya diceraikan, dan si wanita berhak atas mahar karena apa yang dihalalkannya dari kemaluannya, dan dia menyelesaikan *iddah* dari suami pertamanya yang telah di-*fasakh*, dan ber-*iddah* dari suami kedua."

Asy-Syafi'i berkata, "Abdul Majid mengabarkan kepada kami, dari Ibnu Juraij, dia berkata: Atha` mengabarkan kepada kami: Bahwa seorang lelaki menthalak istrinya, lalu si istri ber-*iddah* darinya hingga ketika tersisa sedikit dari masa *iddah*-nya, dia dinikahi seorang lelaki di akhir masa *iddah*-nya lantaran tidak mengetahui perkara itu, lalu bermalam bersamanya. Kemudian itu dilaporkan kepada Ali bin Abu Thalib *Karramallahu Wajhahu* mengenai hal itu, maka dia pun menceraikan keduanya, dan memerintahkan si wanita untuk menyelesaikan yang tersisa dari *iddah* pertamanya, kemudian ber-*iddah* dari yang ini sebagai *iddah* yang tersendiri. Lalu setelah selesai *iddah*-nya, maka si wanita itu boleh memilih; apabila mau, dia boleh menikah lagi, dan apabila mau dia boleh untuk tidak menikah lagi."

Asy-Syafi'i berkata, "Mengenai pendapat Umar dan Ali, kami mengatakan tentang wanita yang menikah di masa *iddah*-

nya, yaitu menjalani dua *iddah* bersamaan. Dan mengenai pendapat Ali, kami katakan bahwa si lelaki menjadi berstatus sebagai seorang pelamar di antara para pelamar dan tidak diharamkan baginya. Demikian itu, karena kami tetapkan pernikahan yang *fasid* itu pada posisi pernikahan yang sah, bahwa wanita yang dinikahi dengan pernikahan yang *fasid*, apabila menjalani *iddah*, maka seperti *iddah*-nya di dalam pernikahan yang sah, lalu si wanita menikah di masa *iddah*-nya kemudian mendapat *iddah* lagi, maka dia diharuskan menjalani *iddah* dari pernikahan yang sah, kemudian diharuskan *iddah* dari pernikahan yang *fasid*. Maka seakan-akan ada dua hak atasnya disebabkan dua suami, dan keduanya tidak dipenuhi darinya kecuali dia menjalani keduanya. Begitu juga setiap dua hak yang diwajibkan atasnya dari dua arah, tidak dapat dipenuhi keduanya dari salah satu saja, sehingga diwajibkan salah satunya tanpa yang lainnya."

Cabang: Apabila seorang lelaki menthalak istrinya atau meninggal dunia, lalu si istri menikah lagi dengan lelaki lain di masa *iddah*-nya, maka pernikahan ini bathil berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَلَا تَعْزِمُوا۟ عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ

"*Dan janganlah kamu berazam (bertetap hati) untuk berakad nikah, sebelum habis iddahnya.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 235).

Allah melarang untuk melangsungkan akad nikah sebelum habisnya masa *iddah*, dimana larang ini berdampak rusaknya hal yang dilarang itu apabila dilanggar. Maka apabila suami kedua ini

belum menggaulinya; jika keduanya mengetahui haramnya akad itu, maka keduanya di-*ta'zir* (dihukum), karena keduanya melakukan hal yang diharamkan. Namun, jika keduanya tidak mengetahui keharaman itu, maka keduanya tidak di-*ta'zir*. Apabila salah satunya mengetahui keharaman itu sedang yang lainnya tidak, maka yang mengetahui itu di-*ta'zir*, sedangkan yang tidak mengetahui tidaklah di-*ta'zir*. Dan dengan ini gugurlah akad nikah itu, sedangkan kewajiban memberi tempat tinggal dan nafkah ditanggung oleh suami pertama jika si wanita berhak atas nafkah, karena dengan begitu berarti dia melakukan *nusyuz*, sedangkan wanita yang melakukan *nusyuz*, maka nafkahnya gugur begitu juga tempat tinggal baginya, namun ini tidak memutuskan *iddah* dari suami pertama dengan adanya akad nikah dengan suami kedua.

Al Qaffal Asy-Syasyi berkata, "Terputus karena akad itu, karena akad kedua itu maksudnya adalah menjadikannya sebagai kasur, sedangkan akad yang *fasid* diperlakukan seperti cara yang sah, seperti persebutuhan di dalam pernikahan yang fasid, maka diberlakukan seperti persetubuhan di dalam pernikahan yang sah." Ini salah, karena akad ini tidak berhukum, sehingga tidak memutuskan *iddah* yang pertama, beda halnya dengan persetubuhan, karena ada hukumnya. Apabila suami kedua menggaulinya; jika keduanya mengetahui keharaman itu, maka keduanya telah berzina, sehingga diwajibkan hukuman *had* atas keduanya, dan tidak diwajibkan mahar bagi si wanita, serta tidak diwajibkan pula menjalani *iddah* dari yang kedua, dan tidak memutuskan *iddah* dari yang pertama. Apabila suami mengetahui keharaman itu sementara si wanitanya tidak mengetahui, maka si wanita berhak atas mahar dan tidak ada hukum *had* atasnya, dan bagi si laki-lakinya diwajibkan hukuman *had* atasnya, dimana si wanita juga

tidak ber-*iddah* darinya, serta tidak memutuskan *iddah* dari yang pertama.

Apabila keduanya tidak mengetahui keharaman itu, maka tidak ada hukuman *had* atas keduanya, dan si wanita berhak atas mahar, dan dia harus menjalani *iddah* dari yang kedua. Jika yang laki-laki tidak mengetahui keharaman, sementara yang wanita mengetahui, maka diwajibkan hukuman *hadd* atas si wanita dan tidak ada mahar baginya, sementara bagi si laki-laki, maka tidak ada hukuman *had* atasnya, dan si wanita harus menjalani masa *iddah* darinya. Maka setiap tempat dimana yang kedua tidak mengetahuinya haramnya persetubuhan itu, maka si wanita menjadi kasur bagi yang kedua, dan gugurlah *iddah* yang pertama apabila si wanita tidak hamil dari suami yang pertama, karena *iddah* itu dimaksudkan untuk *istibra`* (mengosongkan rahim), sedangkan pengosongannya dari yang pertama dalam keadaan dirinya sebagai kasur bagi suami kedua tidaklah memungkinkan. Maka dia diceraikan dari yang kedua, dan dia wajib menuntaskan *iddah* dari yang pertama, lalu memulai *iddah* dari suami yang kedua, dan kedua masa *iddah* itu tidak saling memasuki.

Malik dan Abi Hanifah mengatakan, bahwa keduanya saling memasuki. Dalil kami adalah apa yang diriwayatkan oleh Sa'id bin Al Musayyib dan Sulaiman bin Yasar: "Bahwa Thulaihah tadinya istrinya Rasyid Ats-Tsaqafi, lalu dia menthalaknya tuntas, kemudian di masa *iddah*-nya dia menikah lagi, maka Umar ﷺ memukulnya dan memukul suaminya beberapa kali pukulan dengan cambuk serta menceraikan keduanya, kemudian dia berkata, 'Wanita mana pun yang menikah di masa *iddah*-nya, maka apabila suami yang menikahinya belum menggaulinya, maka si wanita ber-*iddah* dari suami pertamanya dan tidak ber-*iddah* dari

suami yang kedua, dimana suami kedua sebagai seorang pelamar di antara para pelamar. Namun jika suami kedua telah menggaulinya, maka keduanya itu diceraikan, lalu si wanita menuntaskan *iddah*-nya dari suami pertama, kemudian dari suami kedua, dan dia (suami kedua) tidak boleh menikahi untuk selamanya.

Atha` meriwayatkan, bahwa seorang wanita menikah di masa *iddah*-nya, lalu Ali *Karramallahu Wajhah* menceraikan keduanya, dan dia berkata, "Wanita manapun yang menikah di masa *iddah*-nya, maka ceraikanlah keduanya, dan si wanita harus menjalani *iddah* dari suami pertama, kemudian menjalani tiga masa suci dari suami kedua, lalu dia boleh memilih; jika mau, dia boleh menikah lagi dengannya (suami kedua), dan jika mau, dia tidak menikah lagi dengannya." Tidak diketahui ada yang menyelisihi keduanya (Umar dan Ali), maka ini menunjukkan *ijma'* dari kalangan sahabat. Juga karena kedua *iddah* itu adalah dua hak yang dimaksudkan bagi dua manusia, sehingga apabila keduanya berhimpun, maka tidak saling memasuki, seperti halnya utang.

Perkataan kami, "yang dimaksud" adalah untuk membedakan dari batasan waktu, karena apabila seseorang berutang kepada orang lain secara tempo hingga sebulan, dan berutang juga kepada yang lain dengan tempo hingga sebulan, lalu berlalulah bulan itu, maka keduanya saling memasuki, karena batasan waktu itu bukan yang dimaksud, tetapi yang dimaksud adalah utang.

Perkataan kami, "manusia" adalah untuk membedakan dari orang yang berzina kemudian dia berzina lagi, karena hukuman *had* akan ditegakkan baginya, karena *hadd* adalah hak Allah, sedangkan *iddah* adalah hak suami, ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا

"*Kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya maka sekali-kali tidak wajib atas mereka iddah bagimu yang kamu minta menyempurnakannya.* (Qs. Al Ahzaab [33]: 49).

Kami membatasi dengan *tatsniyah* "dua manusia" adalah untuk membedakan dari orang yang memotong tangan orang lain kemudian yang dipotong itu meninggal dunia, maka *diyat* tangan tersebut masuk ke dalam *diyat* jiwa. Juga untuk membedakan dari seseorang yang apabila menggauli istrinya dengan *syubhat* di masa *iddah*-nya; apabila dipastikan bahwa keduanya itu tidak saling berhubungan intim, maka tidak lepas dari kemungkinan hamil dan tidak hamil. Jika tidak hamil, maka dia menuntaskan *iddah* dari suaminya yang pertama, kemudian mulai ber-*iddah* dari suaminya yang kedua. Jika telah berlalu satu masa suci atau satu bulan sebelum persetubuhan dengan suami kedua, maka dia menjalani dua masa suci atau dua bulan dari suami yang pertama, kemudian menjalani tiga masa suci atau tiga bulan dari suami yang kedua. Lalu, dari waktu yang mana dia kembali kepada *iddah* yang pertama? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang dikemukakan oleh Al Mas'udi:

Pendapat Pertama: Inilah pendapat yang paling *shahih*, bahwa dia kembali setelah diceraikannya dari suami yang kedua.

Pendapat Kedua: Dia kembali kepada *iddah*-nya setelah persetubuhan terakhir yang dia lakukan dengan suami yang kedua.

Apabila suami pertama merujuknya ketika si istri di dalam masa *iddah*-nya, maka mengenai hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Sah, dan ini merupakan pendapat *madzhab*, karena si istri sedang *iddah* darinya.

Pendapat Kedua: Tidak sah, karena si istri berkewajiban menjalani *iddah* dari suami lainnya. Apabila meng-*khulu'* suaminya, dan si istri menikah dengan lelaki lain di masa *iddah* dan suami yang kedua ini menggaulinya, sementara suami pertama ingin menikahinya di sisa masa *iddah*-nya, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang dikemukakan oleh Al Mas'udi:

Pendapat Pertama: Dia berkata: Yang masyhur adalah, bahwa itu sah dilakukan, sebagaimana yang kami katakan mengenai wanita yang dithalak *raj'i*.

Pendapat Kedua: Tidak sah, dan ini merupakan pendapat Syaikh Abu Hamid. Karena si istri telah haram baginya setelah pernikahan itu dilihat dari segala sisi. Karena dia memasuki *iddah* dari yang suami kedua setelah habisnya masa *iddah* dari suami yang pertama, maka dia seperti menikahi wanita yang sedang ihram.

Cabang: Apabila seorang wanita menikah dengan lelaki lain di masa *iddah*-nya, lalu suami kedua ini menggaulinya, kemudian dia melahirkan anak, maka mengenai perkara ini ada empat masalah:

Permasalahan Pertama: Kemungkinan anak itu berasal dari suami yang pertama, bukan dari yang kedua. Yaitu dia melahirkan

dalam waktu empat tahun atau kurang dari enam bulan sejak thalak dari suami pertama, dan apabila kurang dari enam bulan dari sejak persetubuhan dengan suami kedua, maka si anak dinasabkan kepada suami yang pertama, lalu dia menjalani masa *iddah* dari suami yang pertama itu dengan melahirkan anak tersebut, dimana suami pertama boleh merujuk istrinya hingga dia melahirkan. Jika sang sitri telah melahirkan, maka dia ber-*iddah* dari suami kedua selama tiga masa suci.

Permasalahan Kedua: Apabila si anak itu memungkinkan berasal dari suami yang kedua dan bukan dari yang pertama, yaitu dia melahirkannya dalam waktu enam bulan atau lebih hingga empat tahun dari sejak persetubuhan dengan suami kedua, juga lebih dari empat tahun dari thalak suami pertama, maka jika itu merupakan thalak *ba`in*, maka nasab si anak dinafikan dari suami yang pertama tanpa adanya *li'an*, dan si anak dinasabkan kepada suami yang kedua. Lalu si wanita ber-*iddah* dari yang kedua dengan melahirkannya. Apabila dia telah melahirkannya, maka dia dapat menyempurnakan *iddah*-nya dari suami yang pertama. Namun jika itu adalah thalak *raj'i*, maka apakah nasab si anak itu dinafikan dari suami yang pertama? Mengenai ini ada dua pendapat yang telah disebutkan dalam masalah *li'an*. Apabila kami katakan tidak dinasabkan kepadanya, maka dinasabkan kepada suami yang kedua, dimana si istri ber-*iddah* dari yang kedua dengan melahirkannya, kemudian menyempurnakan sisa *iddah* dari suami yang pertama setelah melahirkan.

Apabila suami pertama merujuknya setelah dia melahirkan kehamilannya di masa sedang menyempurnakan *iddah*-nya, maka rujuknya itu sah. Namun jika dia merujuknya sebelum melahirkan

kehamilan itu, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak sah, karena dia sedang di masa *iddah* dari suami lainnya, juga karena wanita itu haram baginya dalam keadaan ini, sedangkan adanya rujuk itu pun tidak menafikan keharaman tersebut, dimana setiap keharaman yang tidak dapat dinafikan oleh rujuk, maka rujuk itu tidak sah, sebagaimana jika si wanita itu murtad di masa *iddah* dan suami merujuknya, maka rujuk itu tidak sah.

Pendapat Kedua: Rujuk itu sah. Karena kami tidak menghukumi dengan habisnya masa *iddah* si istri dari suaminya, sehingga rujuknya pun sah. Juga karena pengharaman ini tidak menyebabkan hilangnya pernikahan, sehingga itu tidak menafikan rujuk, sebagaimana jika dia menthalaknya dengan thalak *raj'i*, lalu si istri berihram, kemudian suami merujuknya dalam keadaan si istri sedang ihram. Ini berbeda dengan merujuknya ketika si istri murtad, karena kemurtadan menyebabkan hilangnya pernikahan. Apabila kami katakan, bahwa nasab si anak tidak dinafikan dari suami yang pertama kecuali dengan *li'an*, maka hukumnya seperti hukum jika kehamilan itu mungkin berasal dari masing-masing dari kedua suami tersebut, sebagaimana yang akan diulas berikutnya.

Permasalahan Ketiga: Apabila si anak tidak mungkin berasal dari salah satu antara dua suami tersebut, yaitu dia melahirkan anak lebih dari empat tahun sejak thalak pertama, dan melahirkan dalam waktu kurang dari enam bulan dari persetubuhan dengan suami kedua, maka apabila itu thalak *ba`in*, maka tidak mungkin si anak dari salah satunya, dan mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang dikemukakan oleh Syaikh Abu Ishaq:

Pendapat Pertama: Si istri itu tidak ber-*iddah* dari salah satunya, karena si anak tidak dinasabkan kepada salah satunya. Maka berdasarkan ini, apabila si istri melihat darah di masa hamil dan kami katakan bahwa itu bukan haid, maka dia ber-*iddah* dengan masa suci, lalu menyempurnakan *iddah*-nya dari suami yang pertama, kemudian mulai ber-*iddah* lagi dari yang kedua. Namun, jika dia tidak melihat darah di masa hamil, atau melihatnya sementara kami katakan bahwa itu bukan haid, maka dia dapat menyempurnakan *iddah*-nya dari suami yang pertama setelah melahirkan, kemudian memulai *iddah* dari suami yang kedua.

Pendapat Kedua: Apabila dia ber-*iddah* dengan kehamilan dari salah satunya tidak secara pasti, karena bisa jadi si anak itu berasal dari salah satunya. Oleh karena itu, jika ada yang mengaku (di antara kedua suaminya itu), maka si anak tersebut dinasabkan kepadanya, dan *iddah*-nya si istri habis dengan melahirkannya, seperti halnya yang menafikan dengan *li'an*. Berdasarkan hal ini, si istri harus menjalani *iddah* setelah melahirkan selama tiga kali suci karena bisa jadi si anak tersebut berasal dari suami yang pertama. Pendapat pertama di atas lebih masyhur.

Apabila itu merupakan thalak *raj'i*, maka apakah menafikan si anak dari yang pertama tanpa *li'an*? Mengenai hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Apabila kami katakan menafikannya darinya tanpa *li'an*, maka hukumnya seperti hukum jika thalak itu adalah thalak *ba'in*. Jika kami katakan dengan pendapat yang masyhur, bahwa dia tidak beri-*iddah* dengan kelahiran itu dari salah satu suaminya, serta tidak melihat darah saat kehamilan, atau melihat darah sementara kami katakan bahwa itu bukan darah haid, maka dia

menyempurnakan *iddah*-nya dari suami yang pertama setelah melahirkan, kemudian memulai lagi *iddah* tiga kali suci dari suami yang kedua. Apabila suami pertama merujuk si istri itu sebelum melahirkan, maka mengenai hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak sah, karena si wanita tidak sedang di masa *iddah* darinya.

Pendapat Kedua: Sah, karena tidak dihukumi habis *iddah*-nya darinya. Apabila suami pertama merujuknya setelah melahirkan di saat menyempurnakan *iddah*-nya, Syaikh Abu Hamid berkata, "Apakah rujuknya sah? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Ini merupakan pendapat *madzhab*, bahwa itu sah, karena si wanita sedang di masa *iddah* darinya.

Pendapat Kedua: Tidak sah, karena dia harus menjalani *iddah* dari suami yang lainnya. Jika kami katakan, bahwa itu tidak menafikan dari suami yang pertama kecuali dengan adanya *li'an*; jika suami itu tidak menafikannya, maka sang anak dinasabkan kepadanya, dan dengan itu dia ber-*iddah* darinya. Namun, apabila suami itu menafikan nasab anak tersebut, maka hal ini sama seperti halnya jika kita menasabkan anak tersebut kepada salah satunya.

Permasalahan Keempat: Apabila memungkinkan, bahwa si anak itu berasal dari masing-masing dari kedua suaminya itu, yaitu melahirkannya dalam waktu enam bulan atau lebih hingga empat tahun dari sejak persetubuhan dengan suami kedua, dan enam bulan atau lebih hingga empat tahun dari sejak thalak suami pertama, lalu si anak ditunjukkan kepada ahli garis keturunan

setelah dilahirkan, maka jika ahli garis keturunan itu mengaitkannya dengan suami pertama, maka sang anak dinasabkan kepadanya, dan *iddah* wanita itu habis dengan kelahiran anak itu.

Namun jika sang suami merujuknya sebelum melahirkan, lantas apakah rujuknya itu sah? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Jika dia melahirkan kehamilan itu dan ber-*iddah* dari suami kedua selama tiga kali suci, lalu jika suami pertama merujuknya setelah melahirkan, maka itu tidak sah, karena dia sedang menjalani masa *iddah* dari suami lainnya. Jika ahli garis keturunan itu mengaitkan si anak kepada suami kedua, maka sang anak dinasabkan kepadanya, dan *iddah*-nya si istri dari suami yang kedua itu habis dengan kelahiran anak itu, dan dia menyempurnakan *iddah* dari suami pertama setelah melahirkan. Jika suami itu dia merujuknya ketika sedang menyempurnakan *iddah*-nya, maka rujuknya sah, dan jika merujuknya sebelum dia melahirkan, maka apakah rujuknya sah? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Apabila ahli garis keturunan mengaitkan sang janin dengan si istri dan menafikan dari keduanya, atau tidak ada ahli garis keturunan, atau ada ahli haris keturunan namun kesulitan menetapkannya, maka dibiarkan hingga si anak besar dan bernasab kepada salah satunya. Sedangkan *iddah* si istri itu, maka itu merupakan *iddah* dari salah satu suaminya yang tidak secara pasti, dimana itu habis dengan melahirkan kandungan tersebut, kemudian setelah melahirkannya dia ber-*iddah* lagi selama tiga kali suci, karena kemungkinan kehamilan itu dari suami yang pertama sehingga mengharus-kannya ber-*iddah* dari yang kedua.

Sedangkan mengenai hukum rujuknya, apabila kami katakan di kasus tadi, bahwa jika kehamilan itu berasal dari suami

kedua, maka rujuknya suami yang pertama sebelum melahirkan itu sah, lalu dia merujuknya sebelum melahirkan, maka rujuknya sah. Namun jika kami katakan rujuknya tidak sah karena si wanita sedang hamil, karena bisa jadi kehamilan itu dari suami yang pertama, maka rujuknya sah menurut *madzhab*. Bisa pula kehamilan itu dari suami kedua sehingga rujuknya tidak sah, maka rujuknya itu tidak boleh disertai keraguan.

Apabila suami itu menyelisihi dan tetap merujuknya ketika si wanita sedang hamil, maka jika ternyata kehamilan itu dari suami kedua, maka rujuknya itu tidak sah dalam kasus ini, karena ternyata dia sedang ber-*iddah* dari suami lainnya. Dan jika ternyata kehamilan itu berasal dari suami pertama dan kami mengatakan dengan pendapat *madzhab*; apabila dia merujuknya, maka rujuknya itu sah di masa *iddah* darinya. Apabila si wanita itu harus menjalani masa *iddah* dari suami lainnya, lantas apakah sah rujuknya di sini (dalam contoh kasus ini)? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Sah, karena dia merujuknya pada waktu dia berhak merujuknya.

Pendapat Kedua: Tidak sah, karena itu adalah keadaan apabila dia merujuknya maka itu diragukan, lantas apakah rujuknya sah ataukah tidak? Maka rujuknya tidak sah. Asal kedua pandangan ini adalah dua pendapat Asy-Syafi'i mengenai orang yang menjual harta orang yang diwarisinya sebelum mengetahui kematiannya, kemudian ternyata dia sudah meninggal sewaktu penjualan. Dan dia tidak diperintahkan merujuk setelah melahirkan, karena bisa jadi kehamilan itu dari suami pertama, dan *iddah* dengan masa suci dari suami kedua, sehingga dia tidak berhak merujuknya di waktu itu. Apabila dia menyelisihi dan

merujuknya di waktu itu, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; jika si istri telah melihat suci sebelum kehamilan dan tidak ada yang lain, lalu dia merujuknya di masa suci itu dari yang ketiga setelah melahirkan, maka rujuknya itu tidak sah, karena itu bukan merupakan *iddah* darinya secara meyakinkan.

Apabila dia merujuknya di dua masa suci pertama, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; jika ternyata kehamilan itu dari suami pertama, maka rujuknya tidak sah di dua masa suci pertama, karena ternyata bahwa itu adalah waktu *iddah*-nya dari suami kedua. Jika ternyata kehamilan itu dari suami kedua, maka apakah sah rujuknya di dua masa suci pertama? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i berdasarkan dua pendapat Asy-Syafi'i mengenai orang yang menjual orang yang diwarisinya sebelum mengetahui kematiannya, dimana ternyata dia telah mati sewaktu penjualan. Ini nukilan ulama Baghdad dari kalangan para ulama madzhab kami. Sementara ulama Khurasan mengatakan, bahwa jika kehamilan itu memungkinkan berasal dari masing-masing dari keduanya, dimana sang suami hendak merujuknya, maka dia bisa merujuknya dua kali, sekali sebelum melahirkan kehamilan dan sekali lagi setelahnya. Lalu jika si istri itu telah dithalak *ba`in* lalu sang suami menikahinya dua kali, maka apakah sah? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Sah, karena kami yakin bahwa salah satunya di dalam *iddah*-nya.

Pendapat Kedua: Tidak sah. Mereka mengatakan, bahwa kedua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i ini menyerupai dua pendapat Asy-Syafi'i mengenai berhentinya akad dengan adanya dua bukti. Sedangkan suami yang kedua, apabila dia menikahinya dah kami katakan sah, maka Ibnu Ash-Shabbagh mengatakan,

bahwa jika dia menikahinya ketika si wanita hamil, maka itu tidak sah. Karena, kehamilan itu apabila dari suami pertama, maka dia telah menikahinya di masa *iddah* orang lain, dan jika kehamilan itu berasal darinya, maka dia telah menikahinya dan si wanita masih harus menjalani masa *iddah* dari orang lain.

Apabila dia menikahinya di masa *iddah*-nya setelah melahirkan, maka apabila dia menikahinya di masa suci yang ketiga maka sah, karena dia bisa jadi sedang *iddah* darinya, atau memang tidak sedang *iddah*. Apabila dia menikahinya di dua masa suci pertama, maka itu tidak sah, karena bisa jadi dia sedang ber-*iddah* dari suami yang pertama, sedangkan pernikahan disertai keraguan adalah tidak sah. Oleh karena itu, tidak sah nikahnya wanita yang diragukan kehamilannya.

Cabang: Apabila si wanita melahirkan yang memungkinkan si anak dari masing-masing dari keduanya, lalu si anak lahir dalam keadaan meninggal dunia, atau meninggal dunia sebelum ahli garis keturunan mengaitkannya dengan salah satu dari keduanya, maka Asy-Syafi'i berkata, "Tidak mungkin satu anak dari keduanya." Namun dia tidak memaksudkan tidak ada ayahnya, karena kita tahu bahwa salah satu dari dua suami tersebut adalah ayahnya walaupun kita tidak mengetahuinya secara pasti. Jadi maksudnya, itu bukan satu anak dari kedua suami tersebut secara pasti. Lalu, apakah diperlihatkan kepada ahli garis keturunan setelah kematiannya? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Diperlihatkan kepadanya. Karena Mujazzaz Al Mudliji melihat kepada Usamah dan Zaid, yang mana kepala keduanya telah ditutupi sementara kaki mereka tampak

terlihat, lalu dia berkata, "Sesungguhnya kaki-kaki ini sebagian dari sebagian lainnya." Rasulullah ﷺ menafsirkan dengan itu. Juga karena dibolehkan memperlihatkannya kepada ahli garis keturunan ketika si anak sedang tidur, maka begitu juga setelah kematiannya. Yang mengatakan ini, mereka mengartikan perkataan Asy-Syafi'i demikian jika si anak telah dikubur.

Pendapat Kedua: Tidak boleh memperlihatkan kepadanya, dan ini merupakan zhahirnya *nash*, karena hal-hal tersembunyi yang berupa gerakan dan nafas telah hilang bersama kematian.

Apabila telah diwasiatkan suatu wasiat untuk anak ini, maka jika dia lahir dalam keadaan meninggal dunia, maka wasiat itu batal, dan jika dia lahir dalam keadaan hidup, maka jika kedua suami yang menggauli si istri itu menerima, maka wasiat itu sah. Karena, salah satu dari dua suami tersebut adalah ayahnya secara meyakinkan. Namun, jika keduanya tidak menerima hal itu hingga si anak *baligh* dan si anak dapat menerima untuk dirinya, maka itu sah.

Apabila si anak meninggal dunia sebelum dikaitkan dengan salah satunya, dimana dia tidak memiliki ahli waris selain keduanya, maka harta itu dibekukan di antara kedua suami tersebut hingga keduanya berdamai atas itu, sebab salah satu dari dua suami itu adalah ayahnya secara meyakinkan. Jika anak ini mempunyai anak dan ibu, maka diserahkan kepada ibu seperenam dari harta peninggalannya, dan seperenam bagian lainnya dibekukan antara dua suami yang telah menggauli si istri tersebut, lalu sisanya diberikan kepada sang anak.

Apabila dia mempunyai ibu, maka jika si ibu tidak mempunyai anak dan tidak pula dari kedua lelaki tersebut, maka sepertiga bagian harta tersebut diserahkan kepada ibu dan sisanya

dibekukan antara kedua lelaki itu. Namun, jika si ibu mempunyai dua anak, atau masing-masing dari kedua lelaki itu mempunyai dua anak, yang pertamanya anak laki-laki, dan masing-masing dari kedua lelaki itu mempunyai seorang anak, maka yang diserahkan kepada ibu adalah seperenam dan sisanya dibekukan antara kedua lelaki itu. Apabila salah satu dari dua lelaki itu mempunyai dua anak, dan si ibu juga mempunyai anak, dimana salah satu dari dua lelaki itu mempunyai dua anak, lantas berapa haknya? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Si ibu berhak atas sepertiganya, karena kami ragu, apakah si anak mempunyai saudara-saudara lainnya ataukah tidak, sehingga bagian para saudaranya itu tidak ter-*mahjub* oleh keraguan yang ada.

Pendapat Kedua: Si ibu berhak atas seperenamnya dan tidak lebih, dimana seperenamnya itu dibekukan, sebab kami ragu bahwa dia berhak atas sepertiga atau seperenamnya, maka tidak boleh diserahkan kepadanya yang lebih dari seperenamnya lantaran adanya keraguan. Apabila si anak meninggal dunia sebelum menerima bagian harta itu, atau sebelum kedua lelaki itu menerimakannya, maka semua ahli waris berhak menerima bagiannya, sehingga kedua lelaki itu menerima dan si ibu juga menerima bersama mereka, karena dia turut mewarisi bersama mereka.

Cabang: Apabila seorang lelaki menikahi wanita lalu menggaulinya kemudian menthalaknya, lalu si wanita itu menikah lagi dengan lelaki lain di masa *iddah*-nya, kemudian melahirkan anak yang memungkinkan saja berasal dari masing-masing suiaminya, dimana si istri itu meminta nafkah untuk anaknya;

apabila itu merupakan thalak *raj'i*; apabila kami katakan, bahwa wanita hamil yang telah dithalak *ba`in* itu berhak atas nafkah disebabkan kehamilannya, maka si istri itu tidak boleh menuntut salah satu dari suaminya itu untuk menafkahinya ketika dia hamil, karena bisa jadi kehamilan itu berasal dari suami yang pertama, sehingga dia berhak atas nafkah dari yang pertama. Bisa pula kehamilan itu berasal dari suami yang kedua, sehingga dia tidak berhak meminta (nafkah itu), karena dia hamil dari suami yang kedua dalam pernikahan yang *fasid*.

Apabila kita ragu mengenai kepemilikan dirinya terhadap nafkah tersebut, maka si istri ini tidak boleh menuntut kepada salah satu dari dua suaminya. Lalu jika si istri itu telah melahirkan anak; apabila sang anak itu mempunyai harta, maka nafkahnya itu dari harta tersebut, namun jika dia tidak mempunyai harta, maka nafkah anaknya itu diwajibkan atas keduanya, karena dia merupakan anak dari salah satu suaminya secara meyakinkan, dimana tidak satu pun dari keduanya yang lebih berhak daripada yang lainnya, sehingga kedua suaminya itu harus menafkahinya yang ditanggung oleh keduanya.

Sedangkan sang ibu, maka dia boleh menuntut nafkah kepada suami pertamanya untuk masa minimum dari kedua *iddah* itu, yaitu masa kehamilan atau dua masa suci yang dengannya dia menyempurnakan masa *iddah*. Karena jika kehamilan itu berasal darinya, maka nafkah si istri itu menjadi tanggungannya. Begitu juga jika kehamilan itu berasal dari suami kedua, maka suami kedua menanggung nafkahnya di dua masa suci yang dengannya dia menyempurnakan masa *iddah*.

Apabila si anak dikaitkan dengan salah satunya, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila si wanita telah mengambil kadar

haknya, maka tidak ada lagi pembahasan, namun jika dia telah mengambil dari suaminya kurang dari kadar haknya, maka dia dapat menuntut sisa haknya itu. Apabila kami katakan, bahwa nafkah wanita hamil yang telah dithalak *ba`in* adalah untuk kehamilan dirinya, maka dia berhak menuntut nafkah kepada kedua suaminya ketika dia sedang hamil, karena jika kehamilan itu dari suami yang pertama, maka itu sudah menjadi tanggungannya, namun jika itu berasal dari suami yang kedua, maka nafkah itu menjadi tanggungannya, karena kehamilan itu berasal dari pernikahan yang *fasid*, sama seperti kehamilan dari pernikahan yang sah, hanya saja kita tidak mengetahui terhadap siapa dari kedua suaminya itu yang berhak dia tuntut nafkahnya, dimana tidak ada satu pun dari keduanya yang lebih berhak daripada yang lainnya, maka nafkah si istri itu diwajibkan kepada keduanya. Lalu, apakah diwajibkan atas keduanya untuk menyerahkan nafkah setiap hari atau tidak tidak diwajibkan hingga si istri melahirkan? Mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Mengenai nafkah si anak setelah dilahirkan; jika si anak memiliki harta, maka nafkahnya dari hartanya sendiri, dan jika dia tidak memiliki harta, maka kedua lelaki itu harus menafkahinya dengan dibagi antara keduanya hingga jelas prihal si anak. Apabila itu merupakan thalak *ba`in* dan kami katakan, bahwa wanita hamil yang dithalak *ba`in* itu berhak diberi nafkah setiap hari, maka hukumnya seperti hukum pada thalak *raj'i*, yaitu berdasarkan kedua pendapat Asy-Syafi'i mengenai nafkah bagi wanita hamil, lantas apakah itu diwajibkan untuk yang hamil atau untuk kehamilan? Jawaban atas hal ini sebagaimana yang telah dikemukakan sebelumnya, kecuali hanya pada satu hal, yaitu bahwa pada kasus itu; apabila si wanita melahirkan dan kami katakan nafkah itu diwajibkan untuk wanita hamil dan dia tidak

berhak atas nafkah dalam keadaan hamilnya, maka si istri dapat menuntut nafkah kepada suami yang pertama untuk masa minimal dari kedua masa *iddah* itu.

Sedangkan di sini, dia tidak bisa menuntut apa pun kepadanya. Perbedaannya adalah, bahwa yang dithalak *raj'i* itu berhak atas suami pada masa *iddah*-nya dengan segala kondisi dirinya, sedangkan di sini adalah thalak *ba'in*, sehingga si istri tersebut tidak berhak atas nafkah dari suami kecuali apabila dia hamil. Apabila kami katakan, bahwa nafkah wanita hamil tidak diserahkan kepadanya kecuali setelah melahirkan, maka selama dia hamil, tidak ada kewajiban nafkah untuk si istri dari salah satu dari kedua lelaki itu, lalu jika si istri itu telah melahirkan anak; jika si anak ini dikaitkan kepada suami yang pertama, maka dialah yang menanggung nafkahnya, dan si istri itu berhak menuntut nafkahnya di masa hamil, karena ternyata dia ber-*iddah* dengan kehamilan yang berasal darinya, namun jika si anak itu dikaitkan dengan suami yang kedua, maka nafkah anak itu menjadi tanggungannya. Lalu, apakah si wanita itu berhak menuntut nafkahnya sewaktu kehamilannya? Apabila kami katakan, bahwa wanita hamil berhak atas nafkahnya, maka dia tidak boleh menuntut kepada sang suami. Namun jika kami katakan, bahwa nafkah itu untuk kehamilan si istri, maka dia berhak menuntut nafkahnya sewaktu dirinya hamil.

Apabila si anak itu tidak dikaitkan kepada salah satu dari kedua suaminya, maka nafkah si anak itu menjadi tanggungan keduanya setengah-setengah, hingga status si anak itu menjadi jelas. Lalu, apakah si wanita itu berhak menuntut kepada keduanya nafkah sewaktu dirinya hamil, dengan dibagi setengah-setengah? Apabila kami katakan, bahwa nafkah itu untuk istri yang hamil,

maka dia tidak bisa menuntut apa pun kepada keduanya, karena bisa jadi kehamilan itu dari suami yang pertama, sehingga dia berhak menuntut nafkah kepadanya, dan bisa juga kehamilan itu berasal dari suami yang kedua, sehingga dia tidak berhak menuntut nafkah kepada salah satunya. Apabila kita ragu mengenai hak dirinya terhadap nafkah, maka si istri itu tidak bisa menuntut apa pun kepada salah satu pun dari keduanya.

Apabila kami katakan, bahwa nafkah itu untuk kehamilan si istri, maka dia berhak menuntut kepada kedua suami tersebut sewaktu hamil, yang mana tanggungan nafkah itu dibagi setengah-setengah di antara kedua suaminya itu. Karena kami tahu bahwa dia berhak terhadap semua nafkah dari salah satunya, namun tidak pasti dari suami yang mana, dimana tidak satu pun dari keduanya yang lebih berhak atas yang lainnya, maka dia boleh menuntut setengah-setengah kepada keduanya.

Apabila kedua lelaki itu menanggung bersama (setengah-setengah) untuk si wanita dan untuk si anak setelah anak itu dilahirkan, kemudian si anak itu dikaitkan dengan salah satunya, sehingga ternyata nafkah itu sebenarnya menjadi tanggungannya, lantas apakah yang lainnya itu berhak menuntut apa yang telah dia nafkahkan? Dalam perkara ini perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila dia memberi nafkah bukan karena keputusan hakim maka tidak boleh menuntut apa pun kepadanya, karena itu adalah kemauannya sendiri untuk memberi nafkah, dan jika dia memberi nafkah karena keputusan hakim; jika dia mengakui nasab si anak, maka si istri itu tidak boleh menuntut, karena berarti dia mengatakan, "Dia anakku dan dia berhak atas semua nafkah. Aku hanya telah berbuat zhalim karena menafikannya dariku." Namun jika dia menyangkal nasab si anak, maka dia boleh menuntut

kepada suami yang lainnya apa yang telah dia nafkahkan, karena berarti dia mengatakan, "Aku telah mengatakan bahwa anak ini bukan dariku, dan dia tidak berhak atas nafkah (dariku), aku hanya tidak suka memberi nafkah kepadanya tidak secara haq, maka aku berhak menuntut pengembalikan dari ayahnya."

Di antara para ulama madzhab kami ada yang mengatakan, "Apabila sulit menetapkan perihal si anak, maka tidak diwajibkan nafkah kepada salah satunya, karena Asy-Syafi'i mengatakan, 'Jika perkaranya rumit, maka aku tidak memerintahkannya memberi nafkah.' Dan karena kami meragukan wajibnya nafkah atas masing-masing dari keduanya, maka kami tidak mewajibkan itu dengan adanya keraguan." Pendapat pertama lebih *shahih*, karena Asy-Syafi'i hanya memaksudkan bahwa suami tidak dituntut untuk memberikan nafkah sendirian, tetapi tanggungan nafkah itu dibagi antara dirinya dengan suami yang lain, sebagaimana yang telah kami jelaskan.

Cabang: Apabila dia menthalak istrinya dengan thalak *raj'i*, lalu si istri menikah lagi dengan suami yang lain di masa *iddah*-nya, lalu suami yang kedua ini menggaulinya, kemudian keduanya diceraikan, lalu si istri melahirkan anak dalam waktu lebih dari empat tahun dari sejak thalak suami yang pertama dan dalam waktu enam bulan atau lebih hingga empat tahun dari sejak persetubuhan dengan suami yang kedua; jika kami katakan, bahwa si anak itu dikaitkan dengan suami yang pertama dan itu tidak dapat dinafikan darinya kecuali dengan *li'an*, maka hukum nafkahnya itu sebagaimana yang telah dikemukakan dalam contoh kasus sebelumnya. Namun jika kami katakan, bahwa si anak itu bisa dinafikan dari suami yang pertama tanpa *li'an*, maka dia

dikatakan dengan suami yang kedua, dan si istri tidak berhak atas nafkah dari suami yang pertama ketika dia hamil.

Apabila kami katakan, bahwa nafkah itu untuk istri yang hamil, maka dia tidak berhak terhadap nafkah itu. Jika kami katakan, bahwa nafkah itu untuk kehamilan si istri, maka dia berhak terhadap nafkah itu. Lalu jika dia melahirkan kehamilan itu, maka dia menyempurnakan dapat *iddah*-nya dari suami yang pertama, dan dia berhak atas nafkah untuk dua masa suci setelah habisnya darah nifas. Lalu, apakah dia berhak atas nafkah dari suami itu selama masih ada darah nifas? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak berhak meminta nafkah itu kepadanya, karena itu bukan dari *iddah*-nya, tetapi itu adalah dampak dari kehamilan yang dia alami. Karena dia tidak berhak atas nafkah darinya selama masa hamil, maka begitu pula di masa nifasnya.

Pendapat Kedua: Dia berhak meminta nafkah itu kepadanya, karena *iddah*-nya dari yang kedua itu habis dengan melahirkan anak, sedangkan masa nifas itu adalah masa *iddah* dari suami yang pertama, walaupun tidak dihitung dari termasuk *iddah*-nya, sebagaimana jika sang suami menthalaknya ketika dia sedang haid.

Cabang: Apabila seorang kafir *harbi* menthalak istrinya, lalu sang istri menikah dengan seorang musyrik di masa *iddah*-nya, kemudian suami yang keduanya menggaulinya, maka si istri diwajibkan ber-*iddah* dari suami yang kedua. Sementara pendapat yang telah di-*nash* adalah, bahwa *iddah* keduanya itu saling

memasuki. Di antara para ulama madzhab kami dari kalangan ulama Khurasan, ada yang menjadikan dua pendapat Asy-Syafi'i mengenai ini dan wanita muslimah. Sementara mayoritas ulama madzhab kami mengatakan, bahwa *iddah* dari orang-orang musyrik itu saling memasuki, tidak satu per satu, beda halnya dengan wanita muslimah, karena kehormatan kafir *harbi* dan hartanya itu bisa digugurkan dan dirampas, maka boleh menggugurkan *iddah*-nya, ini berbeda dengan wanita muslimah. Apabila seorang wanita digauli seorang lelaki dengan *syubhat*, kemudian sang suami menthalaknya, dan si istri sedang dalam masa *iddah*, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang dikemukakan oleh Syaikh Abu Hamid:

Pendapat Pertama: Bahwa kedua *iddah* itu tidak saling memasuki, dan inilah yang di-*nash*, sebagaimana jika sang suami menthalaknya, kemudian si istri digauli dengan *syubhat*.

Pendapat Kedua: Keduanya saling memasuki, sehingga diwajibkan satu *iddah* atas si istri, karena *iddah* persetubuhan *syubhat* itu lemah, sehingga masuk ke dalam *iddah* thalak setelahnya.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila seorang suami meng-*khulu'* istrinya setelah melakukan persetubuhan, maka sang suami boleh merujuknya di masa *iddah*. Sementara Al Muzani mengatakan, bahwa itu tidak boleh, sebagaimana tidak boleh juga bagi orang yang lainnya. Pendapat ini salah, karena pernikahan dengan yang lainnya itu menyebabkan tercampurnya nasab, dan itu tidak boleh terjadi dalam pernikahan.

Apabila orang itu menikahinya maka terputuslah masa *iddah*-nya. Sementara Abu Al Abbas mengatakan bahwa *iddah* wanita itu tidak putus sebelum digauli, sebagaimana tidak putusnya jika wanita itu dinikahi lelaki lain sebelum menggaulinya. Ini juga merupakan pendapat yang salah, karena wanita itu menjadi kasur dengan suatu akad, dimana tidak boleh ada *iddah* bersama kasur. Alasan lainnya adalah, karena tidak boleh wanita itu menjadi istrinya, namun dia sedang ber-*iddah* darinya. Beda halnya dengan lelaki lainnya, karena pernikahannya di masa *iddah* itu merupakan pernikahan yang *fasid*, sehingga wanita itu tidak menjadi kasur kecuali dengan adanya persetubuhan, maka jika lelaki itu menggaulinya kemudian menthalaknya, si wanita itu wajib menjalani masa *iddah* baru dan memasukkan padanya sisa *iddah* yang pertama.

Apabila sang suami menthalak sebelum menggaulinya, maka si istri itu tidak diharuskan memulai *iddah*, karena dia dithalak di dalam pernikahan sebelum disentuh (disetubuhi), sehingga tidak diharuskan menjalani masa *iddah*. Sebagaimana jika seorang lelaki menikahi wanita dan menthalaknya sebelum menggauli. Si wanita ini harus menyempurna-kan apa yang tersisa dari masa *iddah* yang pertama. Karena, apabila kami menggugurkan sisanya, maka itu bisa menyebabkan tercampurnya air mani dan rusaknya nasab, karena dia menikahi seorang wanita dan menggaulinya, kemudian meng-*khulu'*-nya, lalu dinikahi lelaki itu, kemudian lelaki itu menggaulinya, lalu meng-

khulu'-nya, kemudian dinikahi lagi oleh lelaki lain. Itu terus terjadi hingga persetubuhan itu terkumpul dua puluh dalam satu hari, dan air mani menjadi tercampur serta nasab itu menjadi rusak.

Pasal: Apabila dia menthalak istrinya satu thalak setelah menggauli kemudian merujuknya, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila dia menggaulinya setelah rujuk kemudian menthalaknya, maka si istri itu diwajibkan memulai *iddah* dan memasukkan sisa *iddah* pertama ke dalamnya, namun jika dia merujuk kemudian menthalaknya sebelum menggauli, maka mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Si istri kembali kepada *iddah* pertama dan berpedoman dengan itu, sebagaimana jika sang suami meng-*khulu'*-nya kemudian menikahi lagi di masa *iddah*, lalu menthalaknya sebelum menggauli.

Pendapat Kedua: Si istri memulai *iddah*, dan ini merupakan pendapat yang dipilih oleh Al Muzani, dan inilah yang benar. Karena ini adalah thalak di dalam pernikahan yang di dalamnya dia menggaulinya sehingga meng-haruskan *iddah* sempurna. Sebagai-mana apabila tidak didahului thalak dan rujuk. Ini berbeda dengan istri yang di-*khulu'*, karena dalam kasus itu dia kembali kepadanya dengan pernikahan baru, lalu sang suami menthalaknya tanpa persetubuhan, sedangkan dalam kasus ini, dia kembali kepada per-nikahan yang di dalamnya suami telah menthalaknya, maka jika dia menthalaknya; si istri memulai *iddah*,

sebagai-mana jika si istri murtad setelah digauli, kemudian memeluk Islam, lalu suami menthalaknya.

Apabila suami menthalaknya, kemudian berlalu satu atau dua masa suci, lalu menthalaknya tanpa ada rujuk, maka mengenai ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Abu Sa'id Al Isthakhri dan Abu Ali bin Khairan ﷺ mengatakan, bahwa ini seperti masalah sebelumnya, sehingga ini menjadi dua pendapat Asy-Syafi'i. Sementara Asy-Syafi'i memiliki pendapat yang menunjukkan hal itu, karena dalam masalah itu dia mengatakan, 'Dan hendaknya kami katakan, baik dia merujuk maupun tidak merujuk, itu sama.' Dalilnya adalah, bahwa thalak itu berlaku apabila dijatuhkan kepada si istri, maka itu mewajibkan adanya *iddah*. Jika dijatuhkan kepada istri yang telah dithalak *raj'i,* maka itu mewajibkan *iddah,* seperti halnya karena kematian sang suami dalam hal wajibnya *iddah* kematian.

Abu Ishaq berkata, Dia bertopang pada *iddah*-nya secara pasti. Karena keduanya adalah dua thalak yang tidak diselingi oleh persetubuhan maupun rujuk, sehingga ini seperti halnya jika sang suami menthalaknya dengan dua thalak dalam satu waktu.

Pasal: Apabila seorang budak lelaki menikahi seorang budak perempuan, lalu menggauli kemudian menthalaknya dengan thalak *raj'i,* lalu budak perempuan itu dimerdekakan dan pernikahan itu gugur, maka mengenai ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Riwayat Pendapat Pertama: Ini seperti dua pendapat Asy-Syafi'i: Pendapat Pertama: Dia memulai *iddah* sejak gugurnya pernikahan itu. Pendapat Kedua: Tidak memulainya.

Riwayat Pendapat Kedua: Si istri memulai *iddah* dari sejak pengguguran pernikahan itu dengan pasti, karena salah satu dari kedua *iddah* itu adalah dari thalak, dan yang lainnya dari *fasakh*-nya nikah, sehingga salah satunya tidak ditopangkan pada yang lainnya."

Penjelasan:

Apabila seorang lelaki meng-*khulu'* atau mem-*fasakh* pernikahannya, maka dia boleh menikahinya lagi di masa *iddah*-nya menurut pendapat jumhur ahli fikih. Demikian juga pendapat Sa'id bin Al Musayyib, Atha`, Thawus, Az-Zuhri, Al Hasan, Qatadah, Malik, Asy-Syafi'i dan para ulama madzhab Hanafi. Sementara Al Muzani dan sebagian ulama madzhab kami mengatakan tidak boleh dan tidak halal baginya menikahinya lagi, dan tidak boleh juga melamarnya, karena si wanita itu sedang ber-*iddah*.

Alasan pendapat ini salah, karena *iddah* untuk memelihara nasabnya dan menjaga air maninya, sedang air maninya itu tidak perlu dijaga dari air maninya sendiri jika pernikahan itu berasal dari pernikahan yang sah. Jika dia menikahinya lagi, maka terputuslah *iddah* itu, karena si wanita menjadi kasur bagi suaminya dengan adanya akad, dimana dia itu tidak boleh berstatus istri yang dalam masa *iddah*. Jika dia menggauli kemudian menthalaknya, maka si

istri itu wajib memulai *iddah*, dimana tidak diwajibkan baginya untuk ber-*iddah* dari suami yang pertama, karena telah terputus dan gugur. Apabila sang suami menthalak sebelum menyentuhnya, maka apakah si istri itu harus memulai *iddah* atau berpedoman kepada yang telah berlalu? Yang menjadi pendapat madzhab adalah, bahwa tidak diharuskan memulai *iddah*, demikian juga pendapat Muhammad bin Al Hasan yang merupakan salah satu dari dua riwayat dari Ahmad. Sementara Abu Hanifah mengatakan, "Dia memulainya." Karena itu adalah thalak yang tidak terlepas dari *iddah*, maka diwajibkan *iddah* baru seperti yang pertama. Dalil kami adalah, bahwa itu adalah thalak di dalam pernikahan sebelum adanya hubungan intim, sehingga tidak diwajibkan *iddah* karena keumuman firman Allah ﷻ,

ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا

"*Kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya maka sekali-kali tidak wajib atas mereka iddah bagimu yang kamu minta menyempurnakannya.*" (Qs. Al Ahzaab [33]: 49).

Cabang: Apabila dia menthalaknya dengan thalak *raj'i* kemudian merujuknya di masa *iddah* lalu menthalaknya, maka terputuslah *iddah* yang pertama dengan rujuknya, karena hukum thalak itu menjadi hilang, dan dia memulai *iddah* dari thalak yang kedua, karena itu adalah thalak dari pernikahan yang terkait dengan persetubuhan. Apabila sang suami menthalak sebelum

menyentuhnya, maka apakah si istri itu memulai *iddah* baru atau bertopang pada *iddah* pertama? Mengenai ini ada dua pendapat Ahmad sebagai dua riwayat seperti dua pendapat Asy-Syafi'i pada kami.

Riwayat pendapat pertama: Dia memulai *iddah* baru, karena rujuk itu menghapus kekusutan thalak pertama dan mengembalikannya kepada pernikahan pertama, maka thalak kedua itu menjadi thalak dari pernikahan yang terkait dengan persetubuhan.

Riwayat pendapat kedua: Dia melanjutkan, karena rujuk itu tidak menambahkan pada pernikahan baru. Seandainya lelaki itu menikahi kemudian menthalaknya sebelum menyentuhnya, maka si istri tidak diwajibkan ber-*iddah* atasnya karena thalak itu, maka begitu juga rujuk ini. Maka apabila dia mem-*fasakh* nikahnya sebelum rujuk dengan *khulu'* atau lainnya, kemungkinan hukumnya adalah hukum thalak, karena yang menyebabkannya terjadinya *iddah* itu juga yang menyebabkan adanya thalak. Pada penjelasan pasal-pasal sebelumnya telah dikemukakan beragam riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi;i dan pendapat ulama dimana dua *iddah* itu saling memasuki sehingga tidak perlu diulang.

Cabang: Apabila seorang lelaki menikahi seorang wanita di masa *iddah* dari suami lainnya, lalu dia menggaulinya karena tidak mengetahui keharamannya, maka telah kami katakan, bahwa keduanya itu diceraikan, dan si wanita menuntaskan *iddah*-nya dari suami yang pertama, dan ber-*iddah* dari yang kedua. Lalu, apakah bagi yang kedua ini halal menikahinya lagi? Mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i. Di dalam *qaul qadim* disebutkan, "Tidak

halal baginya selamanya." Demikian juga pendapat Umar dan Malik, karena sang istri itu menyegerakan hak itu sebelum waktunya, dimana jika waktunya tiba maka itu malah dilarang, ini sama seperti halnya ahli waris apabila dia membunuh orang yang diwarisinya.

Syaikh Abu Hamid berkata, "Berdasarkan ini, maka setiap persetubuhan dengan *syubhat* itu merusak kasur (si wanita), karena wanita yang disetubuhi itu menjadi haram selamanya bagi yang menyetubuhinya. Seperti seorang lelaki menggauli istri orang lain atau budak perempuan orang lain yang ada di tempat tidurnya. Sedangkan persetubuhan *syubhat* yang tidak merusak kasur (si wanita) adalah seperti menyetubuhi istri yang sedang ber-*iddah* darinya dengan *syubhat*, atau menyetubuhi wanita tidak bersuami dan tidak bertuan dengan *syubhat* yang berada di tempat tidurnya, atau menyetubuhi wanita dengan pernikahan yang *fasid* dan tidak sedang di masa *iddah* dari orang lain, maka si wanita itu tidak diharamkan selamanya bagi yang menyetubuhinya."

Sementara dalam *qaul jadid* disebutkan, "Tidak menjadi haram baginya." Demikian juga pendapat Ali bin Abu Thalib, Abu Hanifah beserta para ulama madzhabnya, dan umumnya ahli ilmu, hal itu berdasarkan firman Allah ﷻ,

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ

وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ

وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ

ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي
حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ
تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ
أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ
ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا
﴿٢٣﴾ ۞ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ
كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ

"Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan; saudara-saudaramu yang perempuan, Saudara-saudara bapakmu yang perempuan; saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan; ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan; ibu-ibu istrimu (mertua); anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu dari istri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum campur dengan istrimu itu (dan sudah kamu ceraikan), maka tidak berdosa kamu mengawininya; (dan diharamkan bagimu) istri-istri anak kandungmu (menantu); dan menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang telah terjadi pada masa lampau; Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha

Penyayang. Dan (diharamkan juga kamu mengawini) wanita yang bersuami, kecuali budak-budak yang kamu milik (Allah telah menetapkan hukum itu) sebagai ketetapan-Nya atas kamu. dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian." (Qs. An-Nisaa` [4]: 23-24).

Sedangkan wanita ini tidak termasuk yang disebutkan dalam orang yang haram itu. Alasan lainnya adalah, karena ini merupakan persetubuhan *syubhat* sehingga tidak menyebabkan haram selamanya, sebagaimana apabila dia menikahi seorang wanita tanpa wali dan tanpa saksi lalu menggaulinya. Pendapat ini lebih benar, karena Ibnu Abdul Hakam meriwayatkan, bahwa Asy-Syafi'i berkata, "Umar dan Ali berbeda pendapat dalam tiga masalah. Dan yang lebih tepat adalah pendapat Ali."

Masalah pertama adalah ini.

Masalah Kedua: Wanita yang kehilangan suaminya, yaitu suaminya pergi dan terputus beritanya darinya, yang mana dalam hal ini Umar mengatakan, "Perkaranya diadukan kepada hakim, lalu hakim menetapkan empat tahun untuk tetap demikian, kemudian dia ber-*iddah* selama sembilan bulan, kemudian boleh menikah lagi." Ini merupakan *qaul qadim* Asy-Syafi'i. Sementara Ali ﷺ mengatakan, "Wanita ini mendapat cobaan, maka hendaklah dia selalu bersabar." Dan ini merupakan pendapat Ash-Syafi'i di dalam *qaul jadid*, dimana inilah yang lebih *shahih*.

Masalah Ketiga: Apabila suami menthalak istrinya dengan thalak *raj'i*, lalu dia pergi darinya, kemudian merujuknya dan mempersaksikan rujuknya, sementara si istri tidak mengetahui itu, lalu *iddah*-nya habis, kemudian dia menikah dengan lelaki lain, dimana suami yang kedua ini menggaulinya, lalu suami yang pertama datang dan mengklaim bahwa dia telah merujuknya dan

menunjukkan saksi (atau bukti) atas itu, maka diriwayatkan dari Umar, bahwa dia berkata, "Wanita itu istrinya suami yang kedua." Dimana ini juga merupakan pendapat Malik. Sementara diriwayatkan dari Ali ﷺ, bahwa dia berkata, "Wanita itu masih istrinya suami yang pertama." Dimana ini juga merupakan pendapat Asy-Syafi'i. Diriwayatkan juga dari Umar, bahwa dia menarik kembali pendapatnya dan sependapat dengan Ali dalam masalah pertama.

Cabang: Apabila seorang lelaki menthalak istrinya dengan thalak *raj'i*, lalu sang suami menggaulinya di masa *iddah*, maka tidak ada hukuman *had* atas keduanya, karena itu adalah persetubuhan *syubhat*; baik keduanya mengetahui haramnya persetubuhan itu ataupun tidak mengetahuinya, karena si wanita masih dalam makna istri. Hanya saja apabila keduanya mengetahui keharaman hal itu, maka keduanya di-*ta'zir*, namun jika keduanya tidak mengetahui keharamannya maka keduanya tidak di-*ta'zir*. Apabila salah satunya mengetahui keharaman itu dan yang lainnya tidak mengetahui, maka yang mengetahui itu di-*ta'zir*.

Jika sewaktu thalak si istri tidak sedang hamil, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila dia tidak hamil dari persetubuhan di masa *iddah* itu, maka dia harus memulai *iddah* dari persetubuhan di masa *iddah* itu, karena itu adalah persetubuhan *syubhat* sehingga mewajibkan *iddah*, dan masuk ke dalamnya sisa *iddah* yang pertama, karena keduanya dari asal yang sama, maka keduanya (masa *iddah*) saling memasuki.

Apabila telah berlalu satu masa suci padanya dari *iddah* itu sebelum persetubuhan, maka dia memulai tiga masa suci sejak persetubuhan setelah thalak. Jadi, dua masa suci berlaku untuk

iddah dari thalak dan dari persetubuhan setelah thalak, dimana yang ketiga berlaku sebagai sisa *iddah* dari persetubuhan setelah thalak.

Apabila suami merujuknya di dua masa suci pertama, maka rujuknya sah, karena dia merujuknya di masa *iddah* darinya akibat thalak *raj'i*. Namun jika dia menggaulinya lagi di waktu ini, maka tidak diwajibkan hukuman *had* atas keduanya; baik keduanya mengetahui ataupun tidak mengetahui, sebagaimana yang kami katakan pada yang pertama di masa suci pertama.

Apabila dia merujuknya di masa suci ketiga, maka rujuknya itu tidak sah, karena dia merujuknya setelah habis *iddah*-nya darinya akibat thalak. Apabila dia menggaulinya di masa suci ketiga; jika keduanya mengetahui keharaman itu, maka keduanya berzina dan diwajibkan hukuman *had* atas keduanya, dimana tidak ada mahar bagi si wanita, serta tidak diharuskan memulai *iddah* karena persetubuhan ini.

Apabila keduanya tidak mengetahui keharaman itu, maka tidak diwajibkan hukuman *had* atas keduanya, akan tetapi diwajibkan mahar bagi si wanita, serta si wanita diwajibkan memulai *iddah* dari persetubuhan ini, juga dimasukkan ke dalamnya sisa *iddah* dari persetubuhan pertama. Apabila suami tidak mengetahui sementara istri mengetahui, maka diwajibkan hukuman *had* atas si istri dan tidak ada mahar baginya, dimana tidak diwajibkan hukuman *had* atas sang suami, kemudian si istri diwajibkan memulai *iddah*, serta memasukkan padanya sisa *iddah* dari persetubuhan yang setelah thalak.

Apabila suami mengetahui keharaman ini, sementara si istri tidak mengetahuinya, maka diwajibkan mahar dan hukuman *had*

atas suami, dimana tidak ada hukuman *had* atas si istri, serta tidak diwajibkan memulai lagi ber-*iddah*.

Apabila telah berlalu padanya dua masa suci dari *iddah* sebelum persetubuhan, maka diwajibkan atasnya memulai tiga masa suci, dan rujuknya sah di masa suci pertama. Jika sang suami menggaulinya, maka tidak ada hukuman *had* atas keduanya dengan keadaan ini, dan diwajibkan bagi si istri memulai *iddah*. Apabila dia merujuknya di dua masa suci terakhir, maka rujuknya itu tidak sah. Jika di dua masa suci ini sang suami menggaulinya, maka itu sebagaimana menggauli istrinya itu di masa suci ketiga.

Apabila telah berlalu padanya satu masa suci sebelum thalak dari yang telah berlalu, maka apabila *iddah*-nya dengan hitungan bulan, maka hukumnya seperti dengan hitungan masa suci atas yang sudah berlalu. Jika si istri hamil dari persetubuhan yang setelah thalak di masa *iddah*, maka dia ber-*iddah* dengan melahirkan dari persetubuhannya di masa *iddah* thalak. Lalu, apakah dimasukkan padanya sisa *iddah*-nya yang dari thalak itu? Mengenai perkara ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dimasukkan, karena keduanya adalah dua *iddah* dari satu asal, sehingga keduanya saling memasuki, sebagaimana apabila keduanya berasal dari satu jenis.

Pendapat Kedua: Tidak saling memasuki, karena dua hak hanya saling memasuki apabila keduanya dari satu jenis. Sedangkan apabila keduanya dari dua jenis, maka keduanya tidak saling memasuki. Sebagaimana apabila dia berzina sebagai bujang kemudian berzina sebagai *muhshan* (telah menikah) sebelum di-*hadd* dari perzinaan yang pertama.

Apabila kami katakan, bahwa keduanya saling memasuki, maka si istri di dalam *iddah* thalak hingga melahirkan, dan suami boleh merujuknya sebelum melahirkan. Dan jika dia menggaulinya pada masa *iddah* kedua atau ketiga sebelum melahirkan, maka tidak ada hukuman *had* atas keduanya, dimana tidak ada *iddah* atas si istri dari semuanya itu, juga masa *iddah*-nya habis dari semua ini dengan melahirkan kehamilan tersebut.

Apabila kami katakan, bahwa keduanya saling memasuki, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila si istri tidak melihat darah di masa hamil, atau melihatnya sementara kami katakan, bahwa itu bukanlah darah haid, maka dia ber-*iddah* dengan kehamilan dari persetubuhan *syubhat*, lalu jika dia melahirkan kehamilan itu barulah dia menunaikan sisa masa suci dari *iddah* thalak tersebut. Apabila sang suami merujuknya setelah melahirkan ketika dia sedang menyelesaikan masa *iddah* thalak, maka rujuknya itu sah, karena dia merujuknya di masa *iddah* thalak *raj'i* darinya. Namun jika dia merujuknya setelah melahirkan kehamilan tersebut, maka ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak sah, karena si istri ada di masa *iddah* dari persetubuhan *syubhat*.

Pendapat Kedua: Sah, karena *iddah* si istri darinya itu tidak gugur lantaran thalak *raj'i*.

Apabila dia melihat darah di masa kehamilan dan kami katakan bahwa itu adalah darah haid, maka dia menyempurnakan *iddah* thalak dengan masa suci, yaitu kesucian di antara dua darah di masa hamil, dan suami boleh merujuknya selama *iddah*-nya dengan hitungan masa suci belum habis. Jika masa suci itu habis, maka tidak sah rujuknya, dan *iddah*-nya dari persetubuhan *syubhat* itu habis dengan melahirkan kehamilannya. Sedangkan hukum

nafkahnya itu ditanggung oleh suami. Maka yang dinyatakan oleh *madzhab*, apabila kami katakan bahwa kedua *iddah* itu saling memasuki, maka dia (sang suami) harus memberinya nafkah, pakaian dan tempat tinggal hingga melahirkan. Namun jika kami katakan tidak saling memasuki, dan si istri tidak melihat darah di masa hamil, atau melihatnya sementara kami katakan bahwa itu bukanlah darah haid, maka diwajibkan atas suami menafkahinya di masa-masa suci setelah melahirkan kehamilan itu, karena dia sedang dalam masa *iddah* darinya akibat thalak *raj'i*. Lalu, apakah diwajibkan atas sang suami menafkahinya selama masih ada darah nifas? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang keduanya telah kami sebutkan pada masalah sebelumnya. Lalu, apakah diwajibkan atas suami memberi nafkah kepadanya ketika dia hamil? Apabila kami katakan, bahwa istri yang dithalak *ba`in* dalam keadaan hamil itu wajib diberi nafkah untuk dirinya, maka tidak diwajibkan atas sang suami memberinya nafkah. Namun jika kami katakan bahwa itu diwajibkan baginya disebabkan kehamilan, maka diwajibkan atasnya untuk memberinya nafkah. Sedangkan apabila sang suami menthalaknya ketika si istri hamil kemudian menggaulinya sebelum melahirkan, maka si istri itu ber-*iddah* dari thalak dengan melahirkan kehamilan, dan diwajibkan atasnya tiga masa suci karena dia menyetubuhinya di masa *iddah* dari thalak. Lalu, apakah masa-masa suci masuk ke dalam kehamilan, ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Apabila kami katakan bahwa keduanya saling memasuki, maka si istri berada di masa *iddah* dari thalak dan persetubuhan hingga dia melahirkan, dan dia berhak atas nafkah, pakaian dan tempat tinggal darinya hingga melahirkan, dimana rujuknya sah selama si istri belum melahirkan. Namun jika kami katakan bahwa

keduanya tidak saling memasuki, maka apabila si istri tidak melihat darah di waktu hamil, atau melihatnya sementara kami katakan bahwa itu bukan haid, maka dia berada di dalam *iddah* thalak hingga melahirkan, dan dia berhak atas apa yang merupakan hak istri yang dithalak *raj'i* hingga melahirkan, dan rujuknya sah selama belum melahirkan. Lalu jika dia telah melahirkan kehamilan itu, maka dia ber-*iddah* tiga kali masa suci dari persetubuhan *syubhat*, dan dia tidak berhak atas nafkah lainnya darinya.

Apabila dia melihat darah di waktu hamil, sementara kami katakan bahwa itu haid, maka dia ber-*iddah* dengan hitungan masa suci di waktu hamil yaitu *iddah* dari persetubuhan *syubhat*, dan dia ber-*iddah* dengan kehamilan dari thalak, dan dia berhak atasnya apa yang menjadi hak istri yang dithalak *raj'i* hingga dia melahirkan, dan rujuknya sah selama dia belum melahirkan.

Masalah: Apabila seorang lelaki menikahi wanita lalu menggaulinya, lalu meng-*khulu'*-nya dan menthalaknya satu atau dua thalak dengan kompensasi, lalu dia menikahinya lagi ketika si istri di masa *iddah*, maka itu sah. Al Muzani berkata, "Pernikahan dengannya itu tidak sah, sebagaimana tidak sahnya pernikahan lelaki lain dengannya." Pendapat ini salah, karena nikahnya lelaki lain dengan si istri itu bisa menyebabkan tercampurnya mani dan rusaknya nasab, sedangkan penikahan si suami dengannya tidak menyebabkan itu. Maka jika dia menikahinya lagi, maka terputuslah *iddah*-nya.

Diceritakan dari Abu Al Abbas bin Suraij, bahwa dia berkata, "*Iddah*-nya si istri tidak habis hingga sang suami menggaulinya. Sebagaimana jika lelaki lain menikahinya di masa *iddah* tersebut." Ini tidak benar.

Ada juga yang mengatakan, bahwa ini tidak benar dari Abu Al Abbas, karena si istri setelah akad menjadi kasur baginya, sedangkan istri tidak boleh menjadi kasur baginya, namun di samping itu dia juga ber-*iddah* darinya. Beda halnya jika lelaki lain menikahinya di masa *iddah*, maka si istri tidak menjadi kasur baginya dengan akad itu. Lalu jika dia menthalaknya, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila telah menggaulinya setelah nikah kedua kemudian menthalaknya, maka si istri diharuskan memulai *iddah* dan memasukkan padanya sisa *iddah* yang pertama, karena keduanya dari satu asal. Namun jika dia menthalak si istri sebelum menggaulinya, maka tidak diharuskan memulai *iddah*, tetapi diwajibkan melanjutkan *iddah* yang pertama.

Daud berkata, "Tidak diwajibkan atasnya." Dalil kami, bahwa jika kami katakan tidak diwajibkan *iddah* atasnya untuk seseorang hingga dia dinikahi oleh banyak lelaki dalam satu hari dan masing-masing menggaulinya. Yaitu lelaki pertama menikahi dan menggaulinya, kemudian meng-*khulu'*-nya, lalu menikahi dan menthalaknya sebelum menggauli, kemudian lelaki kedua menikahi dan menggauli kemudian meng-*khulu'*-nya, lalu menikahi kemudian menthalaknya sebelum menggauli. Kemudian lelaki ketiga menikahi dan menggaulinya. Maka dengan demikian terhimpunlah pernikahan dan persetubuhannya dalam satu hari hingga seratus lelaki, sehingga ini merusak nasab mereka, dan ini kerusakan yang sangat jelas.

Cabang: Ibnu Al Haddad berkata, "Bila dia meng-*khulu'* istrinya ketika dia sedang hamil, kemudian menikahinya dalam keadaan hamil, kemudian dia meninggal dunia, maka tidak ada kewajiban bagi si istri kecuali melahirkan kehamilan tersebut, baik

suami itu menggaulinya setelah *khulu'* ataupun tidak. Karena *iddah* wafat habis dengan melahirkan kehamilan, baik dia menggauli ataupun tidak.

Masalah: Apabila seorang lelaki menikahi seorang wanita dan menggaulinya kemudian menthalaknya, lalu berlalu padanya satu atau dua kali masa suci, kemudian dia merujuknya kembali, maka terputuslah *iddah*-nya, karena dia menjadi kasur baginya sehingga tidak sah ber-*iddah* darinya. Apabila sang suami menggaulinya setelah rujuk kemudian menthalaknya, maka si istri memulai lagi masa *iddah* dan memasukkan sisa *iddah* yang pertama, karena di dalam rahimnya telah ada air mani baru sehingga diwajibkan ber-*iddah* untuknya. Jika sang suami menthalak si istri itu sebelum menggaulinya, maka mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Melanjutkan *iddah* yang pertama.

Pendapat Kedua: Diharuskan memulai *iddah*-nya lagi.

Sementara Daud mengatakan, "Tidak diwajibkan *iddah* atasnya." Pendapat ini keliru, karena jika kami katakan tidak diwajibkan *iddah* atasnya bagi seseorang hingga berhimpun padanya dalam satu hari persetubuhan dengan banyak lelaki, yaitu seorang lelaki menikahi dan menggauli kemudian menthalaknya dengan thalak *raj'i*, lalu merujuknya, kemudian menthalaknya sebelum bersetubuh dengannya, lalu dinikahi lagi oleh lelaki lainnya dan melakukan seperti itu juga, kemudian menikah lagi dengan lelaki lain dan melakukan hal seperti itu, maka itu menyebabkan rusaknya nasab. Maka, jika kami katakan dia harus melanjutkan *iddah*, dimana ini merupakan pendapat Asy-Syafi'i

dalam *qaul qadim,* yang juga meruapakan pendapat Malik, maka alasannya adalah firman Allah ﷻ, وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟ "*Janganlah kamu rujuki mereka untuk memberi kemudaratan, karena dengan demikian kamu menganiaya mereka.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 231).

Apabila dia perlu memulai *iddah*, maka suami telah merujuknya untuk memberikan *mudharat* kepadanya di akhir masa *iddah*-nya, kemudian menthalaknya. Namun jika kami katakan memulai lagi *iddah*-nya, dan ini merupakan pendapatnya di dalam *qaul jadid*, demikian juga pendapat Abu Hanifah, dan inilah yang *shahih*, maka alasannya adalah firman Allah ﷻ, وَالْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ "*Wanita-wanita yang dithalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 228). Ini bagi wanita yang dithalak. Alasan lainnya adalah, karena jika dia merujuknya, berarti pernikahan itu telah kembali sebagaimana sebelumnya. Lalu jika dia menthalaknya, dimulai lagi *iddah* sebagaimana thalak yang pertama.

Apabila dia menthalak istrinya dengan thalak *raj'i*, lalu dia merujuk, kemudian meng-*khulu'*-nya di masa *iddah* sebelum menggaulinya setelah rujuk; maka jika kami katakan bahwa *khulu'* adalah thalak, maka ini seperti jika dia menthalaknya sebelum rujuk. Dan apakah si istri harus melanjutkan *iddah*-nya ataukah memulai lagi? Ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Namun jika kami katakan, bahwa *khulu'* adalah *fasakh*, maka para ulama madzhab kami berbeda pendapat mengenai hal ini. Di antara mereka ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i seperti pada

thalak. Di antara ulama madzhab kami lainnya ada juga yang mengatakan, "Dia memulai lagi *iddah* dengan pasti." Karena *khulu'* adalah salah bentuk perpisahan yang lain, sehingga *iddah*-nya itu tidak melanjutkan *iddah* thalak.

Apabila dia menthalak istrinya dengan thalak *raj'i* kemudian menthalaknya di masa *iddah* sebelum merujuknya, apakah dia melanjutkan *iddah* atau memulai lagi *iddah*? Mengenai ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Di antara para ulama madzhab kami ada yang mengatakan: Mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i sebagaimana jika dia merujuk kemudian menthalaknya. Karena Asy-Syafi'i berkata, "Apabila dia merujuk-nya kemudian menthalaknya, menurut salah satu dari dua pendapat, bahwa dia memulai lagi (*iddah*-nya)." Kemudian dia berkata, "Orang yang berpendapat dengan ini diharuskan mengatakan: Merujuk ataupun tidak merujuk adalah sama."

Di antara ulama madzhab kami ada juga yang mengatakan, "Melanjutkan dengan pasti." Ibnu Ash-Shabbagh berkata, "Inilah yang lebih *shahih*. Karena keduanya adalah dua thalak yang tidak diselingi oleh persetubuhan dan tidak pula rujuk. Maka ini menjadi seperti jika sang suami menthalaknya dengan dua thalak dalam satu waktu."

Cabang: Apabila seorang budak lelaki menikahi seorang budak perempuan lalu menthalaknya dengan thalak *raj'i*, kemudian si istri ber-*iddah*, maka di tengah masa *iddah* itu dia boleh memilih mem-*fasakh* pernikahan atau tidak mem-*fasakh*. Apabila dia memilih mem-*fasakh* pernikahan itu; apakah dia melanjutkan

iddah-nya atau diharuskan memulai lagi *iddah*? Mengenai ini ada tiga riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Di antara para ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i. Di antara mereka juga ada yang mengatakan, bahwa dia melanjutkan *iddah* dengan pasti, dan ini merupakan pilihan Abu Ishaq Al Marwazi. Di antara ulama madzhab Asy-Syafi'i juga ada yang mengatakan bahwa dia memulai lagi *iddah* seperti memulai laginya *iddah* wanita merdeka, karena *iddah* ini diwajibkan dalam keadaan merdeka. Jika kami katakan, bahwa dia melanjutkan *iddah* yang pertama, maka berdasarkan hitungan yang mana? Mengenai ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Di antara para ulama madzhab kami ada yang mengatakan bahwa dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Berdasarkan hitungan *iddah* budak perempuan.

Pendapat Kedua: Menyempurnakan *iddah*-nya wanita merdeka. Sebagaimana apabila dia diperistri oleh lelaki merdeka lalu suami menthalaknya, kemudian dia ber-*iddah*, maka mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Di antara para ulama madzhab kami ada juga yang mengatakan, bahwa dia menyempurnakan *iddah*-nya wanita merdeka dengan pasti. Karena *fasakh* di sini terjadi pada *iddah* sehingga merubahnya. Beda halnya jika si istri ber-*iddah* ketika diperistri oleh lelaki merdeka atau budak, dan dia tidak memilih mem-*fasakh* nikah, karena kemerdekaan itu tidak mengharuskan *iddah* sehingga tidak merubahnya.

Apabila dia tidak memilih *fasakh*, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila sang suami tidak merujuknya hingga dia dithalak *ba`in*, maka tidak diharuskannya memulai *iddah*-nya lagi. Tapi, apakah dia menyempurnakan *iddah* wanita merdeka atau budak? Mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i yang tadi telah disebutkan.

Apabila suami merujuknya sebelum habis masa *iddah*-nya, maka dia boleh memilih untuk men-*fasakh* nikah. Jika dia memilih *fasakh*, apakah diharuskan memulai lagi *iddah* atau boleh melanjutkan *iddah* yang pertama? Mengenai ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Di antara para ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i seperti thalak. Di antara mereka ada yang mengatakan, bahwa dia diharuskan memulai lagi *iddah* dengan pasti, karena dia men-*fasakh* nikah ketika dia sebagai istri. Jika kami katakan, bahwa dia memulai lagi *iddah*, maka dia memulai *iddah*-nya wanita merdeka. Namun jika kami katakan melanjutkan, maka apakah diharuskan melanjutkan *iddah*-nya wanita merdeka atau budak? Mengenai ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang tadi telah disebutkan.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila seorang lelaki berduaan dengan istrinya kemudian keduanya berselisih mengenai terjadinya persetubuhan, yang mana salah satunya mengakui terjadinya sementara yang lainnya mengingkari, maka mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Asy-Syafi'i mengatakan dalam *qaul jadid*, bahwa ucapan yang diterima ada ucapan yang mengingkari, karena asalnya tidak terjadi persetubuhan. Sementara dalam *qaul qadim* dia mengatakan, bahwa ucapan yang diterima adalah ucapan yang mengakui, karena *khalwat* (bersepian; beduaan) menunjukkan terjadinya persetubuhan.

Pasal: Apabila keduanya berselisih mengenai habisnya *iddah* dengan hitungan masa suci, yang mana si wanita mengklaim habisnya itu pada waktu yang memungkinkan habisnya *iddah*, sementara suami mengingkari, maka ucapan yang diterima adalah ucapan istri.

Jika keduanya berselisih mengenai kelahiran yang dengannya *iddah* habis, yang mana istri mengklaim bahwa dia telah melahirkan sehingga dengan itu *iddah*-nya habis, sementara sang suami mengingkari, maka ucapan yang diterima adalah ucapan istri, ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ "*Tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 228). Maka keluarlah wanita dari menyembunyikan apa yang ada di dalam rahim mereka, sebagaimana keluarnya para saksi dari menyembunyikan kesaksian, yang mana Allah ﷻ berfirman, وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ "*Dan janganlah kamu (para saksi) menyembunyikan*

persaksian. Barangsiapa yang menyembunyikan-nya, maka sesungguhnya dia adalah orang yang berdosa hatinya." (Qs. Al Baqarah [2]: 283).

Kemudian diwajibkan menerima kesaksian para saksi, sehingga diwajibkan ucapan wanita. Juga karena hal itu tidak dapat diketahui kecuali dari pihaknya, sehingga diharuskan menerima ucapannya dalam hal itu, sebagaimana diharuskan atas tabi'in menerima apa yang dikabarkan oleh para sahabat dari Rasulullah ﷺ ketika tidak memiliki jalan untuk mengetahuinya kecuali dari jalur itu.

Apabila istri mengaku habisnya *iddah* dengan hitungan bulan, sementara suami mengingkari, maka ucapan yang diterima adalah ucapan suami, karena itu adalah perselisihan mengenai waktu thalak, maka ucapan yang diterima dalam hal ini adalah ucapan suami.

Pasal: Apabila suami menthalaknya lalu sang istri berkata, "Dia menalakku ketika masih tersisa satu masa sisa *iddah.*" Sementara suami berkata, "Aku menthalakmu ketika tidak ada yang tersisa dari masa *iddah.*" Maka ucapan yang diterima adalah ucapan istri, karena ini adalah perselisihan mengenai waktu haid, dan telah kami jelaskan, bahwa ucapan yang diterima mengenai haid adalah ucapan istri.

Pasal: Apabila suami menthalaknya lalu si istri melahirkan, dan keduanya sepakat mengenai waktu kelahiran, namun keduanya berselisih mengenai waktu thalak, di mana suami berkata, "Aku menthalakmu

setelah melahirkan sehingga aku berhak merujuk." Sementara istri berkata, "Engkau menthalakku sebelum melahirkan sehingga engkau berhak merujuk." Maka ucapan yang diterima adalah ucapan suami, karena jika keduanya berselisih mengenai asal thalak, maka ucapan yang diterima adalah ucapan suami. Begitu pula apabila keduanya berselisih mengenai waktunya. Alasan lainnya adalah, karena ini merupakan perselisihan mengenai ucapannya, sedangkan dia lebih mengetahui itu, maka dikembalikan kepadanya.

Apabila keduanya sepakat mengenai waktu thalak, namun berselisih mengenai waktu kelahiran, di mana suami berkata, "Engkau melahirkan sebelum thalak sehingga aku berhak rujuk." Sementara istri berkata, "Bahkan aku melahirkan setelah thalak sehingga engkau tidak berhak rujuk." Maka ucapan yang diterima adalah ucapan istri.

Apabila keduanya berselisihi mengenai asal kelahiran, maka ucapan yang diterima adalah ucapan istri. Begitu pula apabila keduanya berselisih mengenai waktunya. Jika keduanya tidak mengetahui waktu thalak dan waktu kelahiran, dan keduanya sama-sama mengklaim lebih dahulu, di mana suami berkata bahwa thalaklah yang belakangan, sementara istri mengatakan bahwa kelahiranlah yang belakangan, maka ucapan yang diterima adalah ucapan suami, karena asalnya adalah wajibnya *iddah* dan tetapnya hak rujuk, maka jika keduanya tidak mengetahui waktu keduanya (thalak dan kelahiran), atau tidak mengetahui mana yang lebih

dahulu dari keduanya, maka tidak dihukumi di antara keduanya, karena keduanya sama-sama mengklaim benar.

Apabila istri mengklaim lebih dahulu, sementara suami mengatakan tidak tahu mana yang lebih dahulu, maka hakim mengatakan kepadanya, "Ini bukan jawaban. Engkau harus menjawab dengan jawaban yang benar atau kami nyatakan engkau mundur." Lalu jika dia meminta fatwa kemudian hakim memfatwanya dengan apa yang kami sebutkan pada masalah sebelumnya, dan bahwa suami berhak rujuk karena asalnya adalah wajibnya *iddah* dan tetapnya rujuk, maka yang lebih berhati-hati adalah tidak merujuknya.

Apabila suami mengizinkannya keluar ke negeri lain kemudian menthalaknya, lalu keduanya berselisih, dimana istri berkata, "Engkau memindahkanku ke negeri lain, lalu di sana aku menjalani *iddah.*" Sementara suami berkata, "Bahkan aku mengizinkanmu keluar untuk suatu keperluan, maka engkau harus kembali." Maka ucapan yang diterima adalah ucapan suami, karena dia lebih mengetahui maksudnya. Jika suami meninggal lalu istri dan ahli waris suami berselisih, maka ucapan yang diterima adalah ucapan istri, karena keduanya (istri dan ahli waris suami) sama-sama tidak mengetahui maksud suami, namun istri lebih dominan, karena perintah keluar bisa berarti keluar tanpa kembali.

Penjelasan:

Asy-Syafi'i mengatakan di dalam *qaul qadim,* "Bila keduanya berselisih mengenai persetubuhan setelah *khalwat* (berduaan), maka ucapan yang diterima adalah ucapan pengklaim, karena *khulwah* menunjukkan persetubuhan." Sementara dalam *qaul jadid* dia mengatakan, "Allah ﷻ berfirman,

إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا

"*Apabila kamu menikahi perempuan-perempuan yang beriman, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya, maka sekali-kali tidak wajib atas mereka iddah bagimu yang kamu minta menyempurnakannya.*" (Qs. Al Ahzaab [33]: 49)

Maka, menjadi jelas di dalam hukum Allah ﷻ bahwa tidak ada *iddah* atas istri yang dithalak sebelum disentuh, dan bahwa penyentuhan itu adalah persetubuhan. Dan aku tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat mengenai ini."

Kemudian sebagian pemberi fatwa berbeda pendapat mengenai istri yang bersepian dengan suaminya lalu menutupkan pintu dan menurunkan tirai, sementara si istri tidak sedang ihram dan tidak sedang berpuasa, dimana Ibnu Abbas, Syuraih dan yang lainnya mengatakan, "Tidak ada *iddah* atasnya kecuali ada persetubuhan dengannya, karena demikian yang difirmankan Allah ﷻ."

Muslim mengabarkan kepada kami, dari Ibnu Juraij, dari Laits, dari Thawus, dari Ibnu Abbas ﷺ, bahwa dia mengatakan

tentang lelaki yang menikahi seorang wanita lalu berduaan dengannya namun tidak menyentuhnya dan tidak menthalaknya, "Si istri hanya berhak setengah mahar, karena Allah ﷻ berfirman,

وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ

"*Jika kamu menceraikan istri-istrimu sebelum kamu bercampur dengan mereka, padahal sesungguhnya kamu sudah menentukan maharnya, maka bayarlah seperdua dari mahar yang telah kamu tentukan itu.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 237).

Asy-Syafi'i berkata, "Dengan ini aku berpendapat, dan ini zhahirnya *Kitabullah.*"

Menurutku (Al Muthi'i): Allah ﷻ berfirman, وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ "*Tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya.* (Qs. Al Baqarah [2]: 228). Ikrimah, Az-Zuhri dan An-Nakha'i berkata, "Haid." (yaitu tidak menyembunyikan haid). Sementara Umar dan Ibnu Abbas mengatakan, "Kehamilan." Mujahid mengatakan, "Haid dan kehamilan." Ini dengan asumsi bahwa yang hamil juga bisa haid. Maknanya, bahwa maksud ayat ini, karena perkara *iddah* berputar pada perkara haid dan suci, dan tidak ada yang dapat mengetahui itu kecuali wanita, maka ucapan yang diterima adalah ucapan wanita jika dia mengklaim telah habis atau belum habis *iddah*-nya. Dan mereka dipercaya atas hal itu, itulah maksud firman Allah ﷻ,

وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ "*Tidak boleh mereka menyembunyikan.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 228).

Sulaiman bin Yassar berkata, "Kita tidak diperintahkan untuk membuka pakaian wanita lalu melihat kemaluan mereka, akan tetapi hal itu diserahkan kepada mereka apabila mereka dapat dipercaya." Makna larangan menyembunyikan ini adalah larangan memberikan *mudharat* kepada suami dan menghilangkan haknya. Maka jika istri yang dithalak berkata, "Aku haid," sedangkan dia tidak haid, berarti dia telah menghilangkan haknya untuk rujuk. Apabila dia berkata, "Aku tidak haid," padahal dia telah haid, maka hal ini mengharuskan sang suami memberikan nafkah yang sebenarnya tidak diharuskan, sehingga menimbulkan *mudharat* baginya. Atau dengan kebohongannya ini dalam menafikan haid dia maksudkan agar tidak dirujuk hingga habis masa *iddah*-nya dan syari'at memutuskan haknya. Begitu juga wanita hamil yang menyem-bunyikan kehamilan untuk memutus haknya dari rujuk. Qatadah berkata, "Dahulu di masa jahiliyah, kebiasaan mereka (kaum wanita) menyembunyikan kehamilan untuk mengaitkan anak kepada suami baru. Maka berkenaan dengan itulah diturunkannya ayat ini."

Ibnu Al Mundzir berkata, "Dia berkata, 'Setiap yang aku hafal darinya dari kalangan ahli ilmu, bahwa apabila seorang wanita mengatakan dalam sepuluh hari, Aku telah haid tiga kali dan *iddah*-ku habis,' maka dia tidak dipercaya dan itu tidak diterima, kecuali dia mengatakan, Aku telah keguguran janin yang telah berbentuk'." Mereka berbeda pendapat mengenai masa yang dapat dipercaya jika wanita mengatakan itu, yang mana Malik berkata, "Apabila dia berkata, *Iddah*-ku habis pada waktu yang biasanya *iddah* habis dalam waktu itu.' Maka ucapannya diterima."

Maka jika dia mengabarkan habisnya *iddah* dalam waktu yang sangat terjadi habisnya *iddah*, maka ada dua pendapat Asy-Syafi'i. Disebutkan di dalam *Al Mudawwanah*, "Apabila dia berkata, Aku telah haid tiga kali dalam sebulan'. Maka dia dibenarkan jika kaum wanita membenarkan." Demikian juga pendapat Syuraih, lalu Ali bin Abu Thalib berkata kepadanya, "*Qaaluun.*" yaitu engkau benar, atau bagus kau. Disebutkan di dalam *kitab Muhammad*, "Dia tidak dipercaya kecuali dalam waktu sebulan setengah." Serupa itu juga pendapat Abu Tsaur. Abu Tsaur berkata, "Minimumnya dalam hal itu adalah empat puluh tujuh hari." Demikian ini, bahwa minimun masa suci lima belas hari, dan minimum haid satu hari.

Cabang: Apabila seorang lelaki menthalak istrinya lalu keduanya berselisih mengenai persetubuhan, yang mana suami mengklaim bahwa dia menggaulinya karena telah pastinya rujuk, sementara si istri mengingkari, atau si istri mengklaim bahwa dia menggaulinya untuk menetapkan semua mahar, atau suami mengingkari persetubuhan itu, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila keduanya sepakat bahwa keduanya telah bersepian (berduaan), maka mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Asy-Syafi'i mengatakan di dalam *qaul qadim*, "Ucapan yang diterima adalah ucapan yang mengklaim persetubuhan, karena kebenaran tampak padanya."

Dalam *qaul jadid*, dia mengatakan, "Ucapan yang diterima adalah ucapan yang mengingkari persetubuhan itu." Dan ini yang lebih *shahih*, karena asalnya tidak ada persetubuhan.

Apabila keduanya tidak sepakat atas adanya *khalwat* (berduaan), maka ucapan yang diterima adalah ucapan yang mengingkari persetubuhan dengan pasti, karena asalnya tidak ada persetubuhan. Jika si istri mengklaim ada persetubuhan dan dia menunjukkan satu saksi yang menyaksikan persetubuhan itu, atau yang menunjukkan pengakuan suami dengannya, maka dia bersama saksi bersumpah, karena maksud klaimnya itu adalah harta.

Apabila suami mendatangkan saksi tentang persetubuhan, atau hendak bersumpah bersamanya, maka dia tidak berhak atas itu, karena maksud klaimnya dalam hal itu adalah selain harta. Jika si istri melahirkan anak dalam waktu yang memungkinkan hamil dari sejak nikah, dimana suami tidak menafikannya dengan *li'an*, maka si anak tersebut dinasabkan kepadanya. Jika si istri mengklaim telah terjadi persetubuhan, maka ditetapkanlah mahar.

Al Muzani menukil, bahwa ucapan yang diterima adalah ucapan istri, lalu apabila si istri bersumpah maka dia berhak atas mahar penuh. Sementara Ar-Rabi' menukil, bahwa ucapan yang diterima adalah ucapan suami diserta sumpahnya. Para ulama madzhab kami berbeda pendapat mengenai ini menjadi dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Di antara mereka ada yang mengatakan, bahwa dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i, dan Syaikh Abu Hamid tidak menyebutkan selain ini:

Pendapat Pertama: Ucapan yang diterima adalah ucapan istri disertai sumpahnya, karena kebenaran tampak padanya, karena jika kami menasabkan kepadanya (sang suami), maka yang benar bahwa penasaban tidak dikaitkan kecuali dengan adanya persetubuhan.

Pendapat Kedua: Ucapan yang diterima adalah ucapan suami disertai sumpahnya, karena asalnya tidak ada persetubuhan. Dan adakalanya si anak dikaitkan kepadanya tidak dengan adanya per-setubuhan, yaitu menggaulinya di selain kemaluan, kemudian air mani masuk ke dalam vagina si istri. Atau mengalirkan air mani kepada kemaluannya, lalu si istri memasukkannya lalu hamil darinya. Orang yang mengatakan, bahwa itu sesuai dengan keadaan, yaitu mengatakan, "Ucapan yang diterima adalah ucapan suami." Maksudnya adalah apabila keduanya berselisih mengenai persetubuhan, dan kami nyatakan ucapan yang diterima adalah ucapan suami, dan kami menghukumi dengan sumpahnya bahwa dia tidak menggaulinya, kemudian setelah itu si istri melahirkan anak yang dinasabkan kepadanya, karena adanya kemungkinan dan dia tidak menafikannya. Kemudian setelah itu si istri berkata, "Engkau telah menggauliku." Sementara suami berkata, "Aku tidak menggaulimu." Maka ucapan yang diterima adalah ucapan suami, karena kami telah menghukumi dengan sumpahnya, bahwa dia tidak menggaulinya, maka hukum kami tidak dibatalkan karena perkara yang mungkin (tidak pasti).

Bisa jadi si anak berasal darinya tanpa adanya persetubuhan, yaitu dia berkata, "Ucapan yang diterima adalah ucapan istri." Ini jika keduanya tidak berselisih mengenai persetubuhan, kemudian si istri melahirkan anak dan si anak dinasabkan kepadanya (suami), lalu suami ditahan atau meninggal, dan setelah itu si istri mengklaim persetubuhan, maka ucapan yang diterima adalah ucapannya, karena kebenaran tampak bersamanya.

Cabang: Apabila si istri mengklaim habis *iddah*-nya dengan hitungan masa suci atau melahirkan kehamilan, sementara suami mengingkarinya, maka telah disebutkan, bahwa jika istri mengklaim habisnya masa *iddah* dengan hitungan bulan, sementara suami mengingkari, maka jika keduanya sepakat mengenai waktu thalak, maka itu tidak memerlukan sumpah, bahkan cukup dengan itu. Namun jika keduanya berselisih mengenai waktu thalak, maka ucapan yang diterima adalah ucapan suami karena dia lebih mengetahuinya.

Jika si istri melahirkan anak, lalu sang suami menthalaknya, kemudian si istri berkata, "Aku melahirkan setelah thalak, dan *iddah*-ku habis dengan melahirkan." Sementara suami berkata, "Bahkan engkau melahirkan sebelum thalak, maka engkau harus ber-*iddah* dengan hitungan masa suci." Maka mengenai ini ada lima permasalahan:

Permasalahan Pertama: Apabila keduanya sepakat mengenai waktu kelahiran, namun keduanya berselisih mengenai waktu thalak, yaitu misalnya keduanya sepakat bahwa si istri melahirkan pada hari Jum'at, lalu si istri berkata, "Engkau menthalakku hari Kamis." Sementara suami berkata, "Bahkan aku menthalakmu hari Sabtu." Maka ucapan yang diterima adalah ucapan suami disertai sumpahnya, karena ini adalah perselisihan mengenai ucapannya, sedangkan dia lebih mengetahuinya.

Permasalahan Kedua: Apabila keduanya sepakat mengenai waktu thalak, namun keduanya berselisih pendapat mengenai waktu kelahiran, misalnya keduanya sepakat bahwa suami menthalaknya pada Jum'at, lalu si istri berkata, "Aku melahirkan pada hari Sabtu." Sementara suami berkata, "Bahkan engkau melahirkan pada hari Kamis." Maka ucapan yang diterima adalah

ucapan istri disertai sumpahnya, karena kelahiran adalah perbuatannya, dan dia lebih mengetahui hal itu.

Permasalahan Ketiga: Apabila suami berkata, "Aku menthalakmu setelah melahirkan." Sementara istri berkata, "Bahkan engkau menthalakku sebelum melahirkan." Dan keduanya tidak sepakat mengenai waktu kelahiran, dan tidak pula mengenai waktu thalak, maka ucapan yang diterima adalah ucapan suami disertai sumpahnya, karena hukum asalnya adalah tetapnya *iddah* atas istri.

Permasalahan Keempat: Apabila keduanya sama-sama tidak mengetahui, bahwa thalak telah terjadi sebelum kelahiran atau setelahnya, dan keduanya tidak mengklaim mana yang lebih dahulu, maka si istri wajib ber-*iddah* dengan masa suci, karena hukum asalnya adalah tetapnya *iddah*, dan suami berhak merujuknya. Namun yang lebih berhati-hati adalah tidak merujuknya karena kemungkinan kelahiran itu adanya setelah thalak.

Permasalahan Kelima: Apabila salah satunya mengetahui sementara yang lainnya tidak mengetahui, misalnya suami berkata, "Aku menthalakmu setelah melahirkan." Sementara istri berkata, "Aku tidak tahu apakah engkau menthalakku sebelum melahirkan atau setelahnya." Maka kami katakan kepadanya (si istri), "Ini bukan jawaban. Engkau harus menjawab dengan membenarkannya atau mendustakannya. Jika tidak, maka kami nyatakan engkau mundur, dan dia bersumpah, lalu engkau harus ber-*iddah*."

Jika si istri mengetahui sementara suami tidak, misalnya istri berkata, "Engkau menthalakku kemudian setelahnya aku melahirkan." Sementara suami berkata, "Aku tidak tahu apakah aku menthalak sebelum melahirkan atau setelahnya." Maka kami

katakan kepadanya (suami), "Engkau harus menjawab dengan membenarkan atau mendustakannya. Jika tidak, maka kami nyatakan engkau mundur, dan kami mengambil sumpahmu, serta kami tetapkan *iddah*-nya telah habis." Sebagaimana yang dikatakan mengenai orang yang mengklaim memiliki piutang atas seseorang, lalu orang yang dituduh berkata, "Aku tidak tahu." Maka dikatakan kepadanya, "Engkau harus membenarkan atau mendustakannya, atau kami nyatakan engkau mundur, dan si pendakwa bersumpah lalu dia berhak."

Cabang: Al Muzani meriwayatkan dari Asy-Syafi'i, "Apabila si istri menjadi berada di suatu negeri atau suatu tempat dengan seizin suaminya, namun suami tidak mengatakan kepadanya, 'Menetaplah.' Atau, 'Jangan menetap.' Kemudian suami menthalaknya, lalu dia berkata, Aku tidak memindah-kanmu.' Sementara istri berkata, 'Engkau telah memindahkanku.' Maka ucapan yang diterima adalah ucapan istri'." Intinya, bahwa apabila suami mengizinkannya ke luar ke suatu tempat atau suatu negeri, kemudian menthalaknya, lalu keduanya berselisih, yang mana istri berkata, "Engkau telah memindahkanku ke tempat ini." Sementara suami mengatakan, "Aku tidak memindahkanmu."

Maka para ulama madzhab kami berbeda pendapat mengenai ini; di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa yang benar adalah apa yang dinukil oleh Al Muzani, yang menyatakan bahwa ucapan yang diterima adalah ucapan istri, karena suami mengizinkannya pergi ke tempat itu, jadi per-pindahan itu benar, maka klaimnya sesuai dengan zhahirnya. Sementara Abu Ishaq mengatakan, "Jika suami mengatakan kepadanya, 'Pindahlah engkau ke tempat tinggal si

fulan,' atau: 'Pergilah engkau,' atau: 'Jadilah engkau ke sana,' atau: 'Menetaplah engkau di sana.' Kemudian keduanya berselisih, yang mana si istri berkata, 'Engkau telah memindahkanku untuk bertempat tinggal di sana.' Sementara suami berkata, 'Bahkan aku memindahkanmu ke sana untuk menetap di sana sejenak.' Maka ucapan yang diterima adalah ucapan istri, karena zhahir dari ucapan suami: 'Menetaplah engkau,' bahwa dia memaksudkan selamanya. Apabila suami mengatakan kepadanya, 'Pergilah engkau ke sana,' atau: 'Jadilah engkau ke sana.' Dan tidak mengatakan lainnya, maka ucapan yang diterima adalah ucapan suami, karena kemungkinan terjadi pemindahan tempat tinggal dan menetap sebentar, maka ucapan yang diterima adalah ucapan suami. Sedangkan *nash* itu diartikan kepada contoh pertama dan bukan yang kedua."

Di antara ulama madzhab kami lainnya juga ada yang mengatakan, bahwa hukumnya sebagaimana yang disebutkan oleh Abu Ishaq, karena Al Muzani menukil bahwa ucapan yang diterima adalah ucapan istri dalam kedua masalah ini, karena dia mengatakan, "dan suami tidak mengatakan, "Menetaplah engkau," atau: "Jangan menetap." Kecuali apabila dia salah menukil. Sedangkan ucapan yang diterima adalah ucapan istri apabila dia berselisih dengan para ahli waris suami, karena dia dan para ahli waris suami sama dalam hal maksud suami, hanya saja yang zhahir adalah adanya pertentangan bersamanya, karena perintah yang keluar menunjukkan keluar tanpa kembali, maka ucapan yang diterima adalah ucapan istri.

Bab: *Istibra`*-nya Budak Perempuan dan *Ummul Walad*

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Barangsiapa memiliki budak perempuan dari pembelian, atau hibah, atau warisan, atau tawanan, atau sebab-sebab lainnya, maka dia harus meng-*istibra`*-nya, berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Abu Sa'id Al Khudri ﷺ: "Sesungguhnya pada tahun Authas, Nabi ﷺ melarang wanita hamil digauli hingga melahirkan, dan juga wanita yang tidak hamil hingga haid satu kali."

Maka, jika si istri itu hamil di-*istibra`* dengan melahirkan kehamilan, maka ini berdasarkan hadits Abu Sa'id Al Khudri, Namun jika tidak hamil maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila termasuk yang haid, maka *istibra`*-nya adalah satu masa *quru`* (suci atau haid). Mengenai *Al Qur`u* ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Itu adalah suci, karena itu adalah *istibra`*, maka *qur`u* di sini adalah suci, seperti halnya *iddah*.

Pendapat Kedua: *Al Qur`u* adalah haid, dan inilah yang benar berdasarkan hadits Abu Sa'id. Karena kosongnya rahim tidak terjadi kecuali dengan haid. Jika kami katakan bahwa *Al Qur`u* adalah suci; jika ketika diwajibkannya *istibra`*, si wanita itu sedang suci, maka sisa masa suci adalah *qur`u*, lalu jika dia memasuki haid, maka tidak halal hingga haid lagi dengan

sempurna untuk diketahui kekosongan rahimnya. Lalu jika dia memasuki suci yang kedua barulah si wanita itu halal. Namun jika dia sedang haid (saat diwajibkan *istibra`*), maka tidak memasuki *qur`u* hingga suci, lalu apabila masuk haid kedua barulah dia halal. Jika kami katakan bahwa *Al qur`u* adalah haid; apabila tiba wajibnya *istibra`* ketika dia sedang suci, maka itu tidak masuk ke dalam *qur`u* hingga haid, lalu jika masuk ke masa suci kedua barulah si wanita itu halal. Apabila dia sedang haid, maka itu tidak masuk ke dalam *qur`u* kecuali setelah haid kedua, karena sisa haid tidak dihitung *qur`u*, lalu jika dia masuk masa suci kedua barulah si wanita itu halal.

Apabila diwajibkan *istibra`* sementara dia sedang haid, lalu haid terhenti, maka hukumnya dalam menanti, seperti hukum wanita yang dithalak jika haidnya terhenti. Namun jika diwajibkan *istibra`* sedangkan dia tidak lagi haid, karena masih kecil atau sudah tua (menopause), maka mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia ber-*istibra`* sebulan, karena setiap bulan setara dengan satu *qur`u*.

Pendapat Kedua: Dia ber-*istibra`* tiga bulan, dan inilah yang *shahih*, karena yang kurang dari itu tidak bisa dijadikan bukti kosongnya rahim.

Pasal: Apabila sang suami memilikinya sedang si wanita seorang Majusi, atau murtad, atau sedang *iddah*, atau bersuami, maka dia tidak meng-*istibra`*-nya dalam beberapa keadaan ini, karena *istibra`* dimaksudkan

untuk menghalalkan, dan tidak ada penghalalan dalam beberapa keadaan ini. Apabila dia membelinya, lalu si wanita melahirkan di masa *khiyar*, atau haid di masa *khiyar*, maka jika kami katakan bahwa dia belum dimiliki sebelum habisnya masa *khiyar*, maka itu tidak dianggap sebagai *istibra'*, karena itu adalah *istibra'* sebelum kepemilikan. Namun jika kami katakan bahwa dia telah dimiliki, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak dianggap, karena kepemilikan tidak sempurna, sebab bisa dibatalkan.

Pendapat Kedua: Dianggap, karena itu adalah *istibra'* setelah kepemilikan, dan bolehnya men-*fasakh* itu tidak menghalangi *istibra'*, sebagaimana sang suami meng-*istibra'*-nya namun ternyata ada aib padanya, sementara dia tidak mengetahuinya.

Apabila seseorang memiliki budak wanita melalui pembelian atau wasiat, lalu si budak melahirkan atau haid sebelum diterima, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak dianggap, karena kepemilikan tidak sempurna.

Pendapat Kedua: Di anggap, karena itu adalah *istibra'* setelah kepemilikan. Asy-Syafi'i ﵁ memiliki pendapat yang menunjukkan masing-masing dari kedua pendapat ini. Jika budak wanita itu dimiliki melalui perwarisan, maka *istibra'* itu sah walaupun belum diterima, karena sesuatu yang diwarisi sebelum diterima

itu seperti yang telah diterima dalam hal sempurnanya kepemilikan dan bolehnya melakukan tindakan terhadapnya.

Pasal: Apabila dia memiliki budak perempuan yang merupakan istrinya, maka tidak wajib *istibra`*, karena *istibra`* itu untuk memastikan kekosongan rahim dari air mani orang lain. Sedangkan yang dianjurkan adalah meng-*istibra`*-nya, karena anak dari pernikahan ini sebagai budak. Dan orang yang memiliki budak lalu merdeka, maka dianjurkan untuk membedakan antara keduanya.

Pasal: Apabila sebelumnya si wanita itu sebagai budak perempuannya kemudian kembali kepadanya karena pembatalan, atau dia menjualnya kemudian si budak kembali kepadanya karena pembatalan, maka dia harus meng-*istibra`*-nya, karena kepemilikan yang bersangkutan untuk menikmatinya telah hilang lantaran akad itu, dan kembali lagi lantaran terjadinya pembatalan, maka perkara ini seperti halnya jika dia menjualnya kemudian meng-*istibra`*-nya. Jika dia menggadaikannya dan lalu menebusnya, maka tidak diwajibkan *istibra`*, karena penggadaian tidak menghilangkan kepemilikannya untuk menikmati, sebab dia boleh membalikkannya dan melihat kepadanya dengan syahwat. Sedangkan larangan menggaulinya karena hak yang menerima gadaian, namun nyatanya haknya ini telah hilang dengan tebusan itu, sehingga menjadi halal lagi baginya.

Apabila seorang *maula* murtad kemudian masuk Islam, atau seorang budak perempuan murtad lalu masuk Islam, maka wajib meng-*istibra*`-nya, karena kepemilikan untuk menikmatinya telah hilang akibat kemurtadan dan kembali lagi dengan keislamannya. Jika dia menikahinya kemudian menthalaknya, maka jika itu terjadi sebelum berhubungan intim, maka tidak halal baginya hingga meng-*istibra*`-nya, karena kepemilikannya yang bertujuan untuk menikmatinya itu telah hilang dan kembali lagi dengan thalak. Jika itu terjadi setelah berhubungan intim dimana *iddah*-nya telah habis, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak halal baginya hingga meng-*istibra*`-nya, karena dia memperbaharui kepemilikan sang budak untuk menikmatinya sehingga diwajibkan meng-*istibra*`-nya, sebagaimana apabila dia menjualnya kemudian membelinya lagi.

Pendapat Kedua: Halal baginya, dan ini merupakan pendapat Abu Ali bin Abu Hurairah, karena *istibra*` dimaksudkan untuk memastikan kekosongan rahim, dan itu telah terjadi dengan *iddah*.

Pasal: Wanita yang wajib di-*istibra*` haram digauli. Lalu, apakah diharamkan bersenang-senang dengannya yang berupa memandang dan mencium? Ini perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila yang bersangkutan memilikinya dari orang yang memiliki kehormatan, maka tidak halal baginya, karena tidak terjamin dia telah menjadi *ummul walad* bagi yang memiliki itu

sebelumnya, namun jika dia memilikinya dari yang tidak memiliki kehormatan, seperti tawanan, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak halal baginya, karena wanita yang haram digauli dengan hukum *istibra'*, maka haram pula bersenang-senang dengannya. Sebagaimana memilikinya dari orang yang memiliki kehormatan.

Pendapat Kedua: Dia halal, berdasarkan apa yang diriwayatkan dari Ibnu Umar ﷺ, bahwa dia berkata, "Keluarlah bagianku pada hari pembagian budak perempuan, seakan-akan lehernya adalah guci perak, maka aku tidak dapat menahan diriku hingga aku menghampirinya lalu menciumnya, sementara orang-orang melihat." Dan karena tawanan dimilikinya, baik hamil maupun tidak hamil, maka tidak ada bersenang-senang dengannya kecuali di dalam kepemilikannya. Sedangkan dilarangnya menyetubuhi adalah, agar tidak bercampurnya air maninya dengan mani orang musyrik, dan ini tidak terjadi di dalam bersenang-senang yang berupa pandangan dan ciuman.

Apabila istrinya digauli dengan *syubhat*, maka tidak halal baginya menggauli hingga habis *iddah*-nya, karena hal itu bisa menyebabkan tercampurnya air mani dan rusaknya nasab. Lalu, apakah dia boleh bersenang-senang dengannya tanpa persetubuhan? Ini sebagaimana yang telah kami sebutkan, yaitu dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i mengenai wanita

tawanan, karena dia sebagai istrinya, baik hamil ataupun tidak hamil.

Pasal: Orang yang memiliki budak perempuan, maka dia boleh menjualnya sebelum *istibra`*, karena telah kami tunjukkan bahwa diwajibkan meng-*istibra`* bagi pembeli sehingga tidak diwajibkan atas penjual, karena kepastian kosongnya rahim terjadi dengan *istibra`*-nya pembeli. Apabila dia hendak menikahinya, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila dia belum menggaulinya, maka boleh menikahinya tanpa *istibra`*, karena dia belum menjadi kasur baginya, Namun jika dia telah menggaulinya, maka tidak boleh menikahinya sebelum meng-*istibra`*, karena dengan persetubuhan itu dia menjadi kasur baginya.

Pasal: Apabila dia memerdekakan *ummu walad*-nya di masa hidupnya, atau *ummu walad*-nya merdeka karena kematiannya, maka *umul walad* tersebut harus di-*istibra`*, karena dengan persetubuhan dia telah menjadi kasur baginya, sebagaimana tawanan perempuan ber-*istribra`*. Karena, itu adalah *istibra`* dengan hukum kepemilikan budak sehingga seperti *istibra`*-nya tawanan perempuan.

Apabila dia memerdekakannya atau meninggal dunia sedangkan si budak (*ummul walad*) telah menikah atau sedang ber-*iddah*, maka dia tidak diharuskan *istibra`* karena status kasurnya telah hilang sebelum wajibnya *istibra`*, sehingga tidak diwajibkan *istibra`*, sebagaimana jika sang suami menthalak istrinya sebelum menggauli kemudian dia meninggal dunia.

Alasan lainnya adalah, karena dia (*ummu walad*-nya) telah menjadi kasur bagi yang lainnya, sehingga tidak diharuskan *istibra`* untuknya.

Jika sang tuan menikahkannya kemudian *maula*-nya itu meninggal dunia, dimana suaminya juga meninggal dunia, dan tidak diketahui mana yang lebih dahulu meninggal dunia —dimana tidak lepas dari kemungkinan jarak antara keduanya adalah dua bulan lima hari atau kurang atau lebih, atau tidak diketahui jarak antara keduanya—, maka, jika jarak antara keduanya adalah dua bulan lima hari atau kurang, maka tidak diwajibkan *istibra`* dari *maula*-nya, karena jika *maula*-nya (majikannya) meninggal lebih dahulu, maka berarti dia meninggal dunia ketika dia berstatus istri orang lain, sehingga tidak diwajibkan *istibra`*.

Apabila sang suami meninggal lebih dahulu, kemudian *maula*-nya meninggal setelahnya ketika dia sedang ber-*iddah* dari suami sehingga tidak diharuskan adanya *istibra`*, dimana dia harus menjalani *iddah* empat bulan sepuluh hari dari sejak kematian salah satunya. Karena, bisa jadi *maula*-nya meninggal lebih dahulu, maka dia merdeka, kemudian suaminya meninggal sehingga dia diharuskan ber-*iddah* dalam keadaan sebagai wanita merdeka.

Apabila jarak kematian antara keduanya lebih dari dua bulan lima hari, maka dia diharuskan ber-*iddah* dari yang terakhir meninggal dunia dengan porsi maksimal dari empat bulan sepuluh hari atau satu kali haid. Karena jika suaminya meninggal lebih dahulu, maka dia

telah ber-*iddah* darinya dua bulan lima hari lalu kembali menjadi kasur bagi *maula*-nya, lalu jika *maula*-nya meninggal dunia, maka dia diharuskan *istibra`* satu kali haid. Apabila *maula*-nya meninggal dunia lebih dahulu, maka tidak diharuskan *istibra`*, lalu jika suami meninggal maka dia diharuskan *iddah* sebagai wanita merdeka. Jadi harus memadukan antara keduanya untuk menggugurkan kewajiban dengan yakin.

Apabila tidak diketahui jarak antara keduanya, maka dia harus mengambil keadaan yang paling berat, yaitu bahwa jarak antara keduanya lebih dari dua bulan lima hari, sehingga dia ber-*iddah* empat bulan sepuluh hari atau satu kali haid untuk menggugurkan kewajiban dengan yakin. Sebagaimana diwajibkan bagi orang yang lupa akan satu di antara dua shalat, maka dia mengqadha kedua shalat itu untuk menggugurkan kewajiban dengan yakin. Dan tidak ditahan sesuatu pun dari harta peninggalan suami, karena hukum asal padanya adalah budak, sehingga dia tidak dapat mewarisi dengan adanya keraguan (pada hal itu).

Pasal: Apabila seorang budak perempuan dimiliki oleh dua lelaki, lalu keduanya menggaulinya, maka mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Diwajibkan dua *istibra`*, karena ini diwajibkan untuk hak mereka berdua, sehingga salah satunya tidak dimasukkan kepada yang lainnya seperti halnya dua *iddah*.

Pendapat Kedua: Diwajibkan satu *istibra`*, karena maksud dari *istribra`* adalah mengetahui kosongnya rahim. Oleh karena itu tidak diwajibkan *istibra`* lebih dari satu kali haid, dimana kepastian kosongnya rahim dari keduanya itu bisa tercapai dengan satu *istibra`*.

Pasal: Apabila meng-*istibra`* budak perempuannya kemudian tampak kehamilan padanya, lalu penjualnya mengatakan, "Itu dariku." Dan si pembeli membenarkannya, maka si anak dinasabkan kepadanya (penjual), dan budak perempuan itu sebagai *ummu walad*-nya dan penjualan itu batal. Jika pembeli mendustakannya, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila dia tidak mengakui persetubuhan sewaktu menjual, maka ucapannya tidak diterima, karena secara zhahir kepemilikan berpindah kepada pembeli sehingga tidak diterima pengakuannya yang membatalkan haknya, sebagaimana jika dia menjual budak kemudian mengakui bahwa dia merampas atau memerdekakannya. Lalu, apakah si anak dinasabkan kepadanya? Mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Di dalam *qaul qadim* dan *Al Imla`* dia mengatakan, "Dinasabkan kepadanya. karena bisa jadi si anak adalah anak dari salah satunya dan budak bagi yang lainnya." Sementara di dalam *Al Buwaithi* dia mengatakan, "Tidak dinasabkan kepadanya, karena itu mengandung *mudharat* bagi pembeli, karena dia bisa saja memerdekakannya lalu *wala`*-nya ditetapkan baginya. Namun jika itu adalah anak yang lainnya maka dia tidak mewarisinya."

Apabila pembeli mengakui telah menggaulinya waktu penjualan, maka jika dia telah meng-*istibra'*-nya kemudian menjualnya, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila si budak melahirkan anak dalam waktu kurang dari enam bulan, maka si anak dinasabkan kepadanya (penjual), dan budak perempuan itu menjadi *ummu walad*-nya, dan penjualan itu batal. Namun jika dia melahirkannya dalam waktu enam bulan atau lebih, maka si anak tidak dinasabkan kepadanya, karena jika dia telah meng-*istibra'*-nya, kemudian si budak melahirkan anak ketika dia berada dalam kepemilikannya, maka anak itu tidak dinasabkan kepadanya, maka tidak dinasabkannya si anak kepadanya itu ketika budak tersebut berada dalam kepemilikan orang lain, dan ini lebih utama.

Apabila pembeli tidak menggauli, maka budak perempuan dan anaknya itu sebagai budaknya, Namun jika dia menggaulinya, maka jika budak perempuan itu melahirkan anak kurang dari enam bulan sejak persetubuhan, maka itu sebagaimana jika dia menggaulinya, karena tidak mungkin anak itu berasal darinya, dan budak perempuan beserta anaknya itu menjadi budak miliknya.

Jika budak perempuan itu melahirkan anak dalam waktu enam bulan atau lebih, maka si anak dinasabkan kepadanya, dan budak perempuan menjadi *ummu walad*-nya, karena secara *zhahir* bahwa si anak adalah darinya. Apabila penjual tidak meng-*istibra'*-nya, lalu budak perempuan itu melahirkan anak kurang dari

enam bulan dari waktu penjualan, maka anaknya dinasabkan kepada penjual, dan budak perempuan itu menjadi *ummu walad*-nya, serta penjualan itu batal. Jika dia melahirkan dalam waktu enam bulan, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila pembeli tidak menggaulinya, maka itu seperti bagian yang sebelumnya, karena budak itu tidak menjadi kasur baginya. Namun, jika dia menggaulinya lalu melahirkan dalam waktu enam bulan sejak persetubuhan itu, maka anaknya diperlihatkan kepada ahli garis keturunan; jika ahli pembaca garis keturunan itu mengaitkannya kepada penjual, maka anak itu dinasabkan kepadanya. Namun, jika mengaitkannya kepada pembeli, maka anak itu dinasabkan kepadanya, selanjutnya itu semua telah kami jelaskan.

Penjelasan:

Hadits Abu Sa'id Al Khudri diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Daud dan Al Hakim dan dia men-*shahih*-kannya, dan sanadnya *hasan*. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni dari hadits Ibnu Abbas dan menilainya cacat karena *mursal*, sementara Ath-Thabrani meriwayatkannya dari hadits Abu Hurairah dengan sanad *dha'if*.

Ahmad, Muslim dan Abu Daud meriwayatkan dari Abu Darda` dari Nabi ﷺ: Bahwa ada seorang budak perempuan yang sedang hamil tua dibawakan ke pintu tenda, lalu dia berkata, "Mungkin dia hendak menggaulinya?" Mereka berkata, "Benar." Maka Rasulullah ﷺ bersabda,

لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أَلْعَنَهُ لَعْنَةً تَدْخُلُ مَعَهُ قَبْرَهُ، وَكَيْفَ يُوَرِّثُهُ وَهُوَ لاَ يَحِلُّ لَهُ؟ كَيْفَ يَسْتَخْدِمُهُ وَهُوَ لاَ يَحِلُّ لَهُ.

"*Sungguh aku sangat ingin melaknatnya dengan suatu laknat yang masuk bersamanya ke dalam kuburnya. Bagaimana dia mewarisinya pada dia tidak halal baginya? Bagaimana dia mempekerjakannya padahal dia tidak halal baginya.*"

Di dalam *Musnad* Abu Daud Ath-Thayalisi disebutkan, bahwa beliau bersabda,

كَيْفَ يُوَرِّثُهُ وَهُوَ لاَ يَحِلُّ لَهُ، وَكَيْفَ يَسْتَرِقُّهُ وَهُوَ لاَ يَحِلُّ لَهُ.

"*Bagaimana dia mewarisinya padahal dia tidak halal baginya, dan bagaimana dia memperbudaknya padahal dia tidak halal baginya.*"

Al Mujihhu adalah wanita hamil tua yang sudah dekat kelahirannya.

Ibnu Abi Syaibah meriwayatkan dari hadits Ali secara *marfu'*: "Rasulullah ﷺ melarang wanita hamil digauli hingga melahirkan, dan yang tidak hamil hingga di-*istibra* ` satu kali haid." Di dalam sanadnya ada sisi yang *dha'if* dan sanad *munqathi'*.

Redaksi, *Aaamu Authaas* "Tahun Authas" yaitu sebuah lembah di wilayah Hawazin. Al Qadhi Iyadh berkata, "Yaitu lokasi

perang di Hunain. Dan ini adalah *zhahir*-nya ucapan para ahli *sirah*." Al Hafizh Ibnu Hajar berkata, "Yang benar adalah, bahwa lembah Authas bukan lembah Hunain." Selanjutnya:

Bab ini termasuk kebanggan Islam yang menunjukkan agungnya hukum, luhurnya bentuk pendidikan dengan keutamaan yang paling mulia dan contoh yang paling suci. Demikian itu, karena pasukan Islam ketika mengalahkan musuh mereka lalu mendapatkan tawanan kaum wanita dengan beragam keadaan, dari yang perawan hingga yang keriput membangkitkan gejolak kaum lelaki, sedangkan lelaki muslim yang berperang terjauhkan dari tempat tinggalnya dan keluarganya, dimana dia dalam keadaan gejolak muda dan kerasnya keadaan di lokasi yang meningkatkan gejolak dan syahwatnya, namun syari'at nan santun datang lalu mengatakan kepadanya, "Tetaplah di tempatmu, jangan mendekati wanita tawanan ini dan jangan menghampirinya. Tunggulah hingga dia haid satu kali, jika dia sedang tidak hamil, atau hingga melahirkan apabila sedang hamil."

Sesungguhnya itu memiliki dampak jauh di dalam pembentukan jiwa dan pengembangan keinginan serta pensucian perilaku muslim yang mengantarkan kepada rombongan shalih yang disebut pasukan penakluk ini, dimana kemuliaan dan keberanianlah yang menjadikan Islam melambungkan cahayanya. Maka dengan mereka terbukalah hati yang tertutup, mata yang buta dan telinga yang tuli, hingga tubuh-tubuh para wanita tawanan itu tidak laku di pasar-pasar mereka. Mengenai gambaran ini Al Mutanabbi pernah bersenandung mengenai para wanita Romawi,

يَبْكِي عَلَيْهِنَّ الْبَطَارِيقُ فِي الضُّحَى # وَهُنَّ لَدَيْنَا مُلْقِيَاتٌ كَوَاسِدُ

بِذَا قَضَتِ الْأَيَّامُ مَا بَيْنَ أَهْلِهَا # مَصَائِبُ قَوْمٍ عِنْدَ قَوْمٍ فَوَائِدُ

Para pendeta menangisi mereka di waktu dhuha, # sedangkan mereka teronggok di hadapan kami tak berharga.

Demikian hari-hari berlalu di antara para penyambangnya. # Musibah suatu kaum adalah faidah bagi kaum lainnya.

Kemudian wanita tawanan ini dengan kelemahan, kesendirian dan kehampaannya, telah dilindungi oleh Islam dengan perisainya yang kokoh dan perlindungannya dari perampasan bebas, sehingga Islam tidak membolehkan memaksanya kepada Islam jika dia ingin tetap pada agamanya.

Imam Asy-Syaukani berkata, "Dalam dibolehkannya menggauli tawanan wanita tidak disyaratkan Islam. Seandainya itu disyaratkan, tentu Nabi ﷺ telah menjelaskannya, dan beliau tidak menjelaskan itu, padahal tidak boleh menangguhkan penjelasan dari waktu yang dibutuhkan, dan itu adalah waktunya. Apalagi kaum muslim saat perang Hunain dan lainnya merupakan masa baru memeluk Islam sehingga hukum semacam ini belum mereka ketahui." Kemungkinan terjadinya keislaman dari semua tawanan yang jumlah sangat banyak, adalah sangat tidak mungkin, karena keislaman seperti jumlah para tawanan Authas secara serentak tanpa paksaan tidak pernah dikatakan oleh seorang berakal pun bahwa kemungkinan itu benar.